SOCIETÀ REALE DI NAPOLI

# ATTI

DELL' ACCADEMIA

# DI SCIENZE MORALI E POLITICHE

VOLUME VENTESIMO

# ATTI

DELLA REALE ACCADEMIA

# DI SCIENZE MORALI E POLITICHE

DI NAPOLI

VOLUME VENTESIMO

NAPOLI

TIP. E STEREOTIPIA DELLA R. UNIVERSITÀ

1886

1

# IL DIRITTO, LA SOCIOLOGIA E LA POLITICA

MEMORIA

**Letta all'Accademia**

DAL

Prof. LUIGI MIRAGLIA

SOCIO ORDINARIO RESIDENTE

Si è più volte affermato che l'Etica si compie nella vita comune o politica. È questo il pensiero dei filosofi greci, e massime di Aristotele; il quale insegna che la felicità, il bene, il fine supremo e la virtù presuppongono l'autarchia, cioè la condizione che l'uomo basti a sè. Non si è felici, non si raggiunge il fine e non si diviene veramente virtuoso, quando manca questa sufficienza, come nel semplice individuo. Or l'autarchia si ha nella vita sociale, nel convivere, nel sentire, nel discorrere e nel pensare insieme. L'uomo da natura è spinto a tal vita, e perciò è animale politico. Inoltre, prosegue Aristotele, ogni bene comune tiene legati gli uomini insieme, e e li fa inclinare alla società. Di qui s'inferisce che l'Etica è parte della Politica, ossia che la felicità e la virtù non sono concretamente possibili fuori del-

la vita sociale. Noi moderni esprimiamo la stessa idea, dicendo che la moralità, o la subordinazione degl' istinti, degli affetti e degl' interessi alla ragione, non appare senza il linguaggio, senza la coltura, il costume e l' educazione: cose tutte che implicano l'esistenza della società. Imperciocchè la mente si svolga con l'aiuto della parola e dell'insegnamento, e per mezzo della coltura, e la volontà sia effettivamente libera, se educata al bene. Fuori del consorzio civile vi è il selvaggio arbitrio, e non la libertà. L' uomo da semplice individuo si eleva al grado di soggetto morale e di vera persona mercè la convivenza civile, in cui acquista la compiuta coscienza di sè e l' indipendenza.

Secondo Vico, la personalità è un principio risultante dalla compenetrazione del dominio, della libertà e della tutela. Se il dominio è, com' egli dice, la sapiente distribuzione dei beni, e la libertà consiste nel moderato uso di essi; e se la tutela è la fortezza dell'animo, che ha la forza a suo servigio, non si può dubitare che la personalità supponga la vita comune, perchè la sapienza, la moderazione e la fortezza non si svolgono, mancando la parola, la coltura e la disciplina educativa. Kant ammette che lo Stato derivi dal contratto, ma soggiunge che l' individuo acquista in esso la libertà e l' indipendenza. Prima di Kant, Spinoza avea scritto che fine della repubblica, comunanza fondata sulla ragione, è la libertà dell'uomo. Per Hegel lo spirito etico non richiede solo la nuda conformità dell' atto alla legge

del bene, ma esige la convinzione del bene medesimo, perchè si può rispettare la legge, senza averne la convinzione, e si può avere la convinzione del bene, senza rispettar la legge. La qual convinzione pertanto non si deve mostrare in modo tutto subbiettivo, fugace, ed accidentale, sibbene in maniera necessaria e stabile, ossia nell'abitudine etica, nel costume, nel fare comune, nell'*ethos*, ch'è comunanza di spiriti, è soggetto o persona. Immediatamente la comunanza si mostra come risultato o effetto dell'aggregazione degl'individui, e mediatamente si presenta come causa, per cui gl'individui medesimi aderiscono all'unione. Non potendo la comunanza riguardarsi come semplice sostanza, ma come soggetto o persona, segue che gl'individui non si riducono a puri modi, a meri accidenti. Questo soggetto è da prima famiglia, o unione poggiata sul sentimento, diviene in seguito società civile, o unità dei rapporti e degli interessi individuali e domestici, ed alla fine si fa Stato, comunanza in cui la ragione spiega tutta sè stessa.

Or la vita comune, la società, nella quale si reca in atto l'Etica, è obbietto di particolare scienza ai tempi nostri. Alla mente di Vico non fu estraneo il concetto di una scienza sociale, poichè egli nella *Scienza nuova* dichiara di voler considerare Dio come *provvidente nelle cose morali e politiche*, cioè nei *costumi civili*, e crede possibile simile contemplazione, *perchè questo mondo civile è stato fatto dagli uomini; onde se ne possono, perchè se ne*

*debbono, ritrovare i principi dentro le modificazioni della nostra medesima mente umana.* Per il filosofo napoletano, il *conoscere ed il fare in Dio sono una medesima cosa*, e solo l'uomo partecipa di questa divina natura. La differenza tra l'uomo e Dio è, che l'uomo ha fatto da prima questo suo mondo senza saperlo, anzi credendo di far tutto il contrario. È questa una benevola astuzia della Provvidenza, che si serve *dei naturali costumi degli uomini,* e dai loro interessi particolari e ristretti trae fini ampi, e li adopera per conservare l'umana generazione. Vogliono gli uomini usar la *libidine bestiale* e disperdere i loro parti, e ne fanno la castità de' matrimoni, onde sorgono le famiglie; vogliono i Padri esercitare *smoderatamente gl'imperi paterni sopra i clienti,* e sorgono le città; vogliono i nobili abusare la libertà signorile sopra i plebei, e vanno in *servitù delle leggi*, che fanno la *libertà, popolare.* Questo che fece tutto, fu pur *Mente;* perchè il fecero gli uomini con *intelligenza;* non fu *Fato,* perchè il fecero con *elezione*; non *Caso,* perchè con perpetuità, e sempre così facendo, escono nelle medesime cose. Or la Provvidenza di Vico non è un principio trascendente ed arbitrario, su cui non è possibile fondare alcuna scienza; ma è immanente nei costumi, è *eterna Ragione,* e non opera sull'uomo con modi immediati, incomprensibili e miracolosi. Ella fa tutto nascere con i *naturali costumi,* ed intende sempre ad elevare la *comune natura umana*, ed a spingerla a svolgersi sempre più nel-

la ricchezza delle sue attitudini e delle sue forme. Vico, descrivendo l'azione della Provvidenza, accenna alle intime leggi della natura dell'uomo e della sua mente. Cotal descrizione rende ancor più chiara la *generosa verità*, che *questo mondo civile è certamente fatto dagli uomini, e quindi ne possono conseguire la scienza*.

Süssmilch ed i fisiocrati intuiscono più o meno largamente la possibilità di una scienza sociale. Süssmilch è il primo a scoprire un ordine fisso nella quantità de'fatti sociali, come le nascite, i matrimonî e le morti. Cotal ordine è intrinseco nei fatti, sebbene abbia carattere provvidenziale. Anche qui si scorge una Provvidenza, che opera mercè l'uomo e non con mezzi straordinarî, nè può dirsi un principio interamente trascendentale, come non è tale la Provvidenza di Oettingen, il quale si rannoda alla scuola di Süssmilch. Mercier de la Rivière e Dupont de Nemours parlano di un ordine naturale della società, massime quando rilevano le intime relazioni tra i fenomeni economici e gli altri fenomeni sociali. Ad Agusto Comte, il caposcuola dei positivisti, spetta il merito di avere in modo chiaro e preciso distinto la Sociologia dalle altre scienze, e di averne svolto il concetto. La Sociologia per lui è la scienza finale, di cui la Biologia è l'immediato presupposto; essa si divide in Statica e Dinamica sociale. La Statica è la teoria dell'ordine; la Dinamica è la teoria del progresso. La semplice Biologia, stando al concetto della scuola comtiana svolto da Littrè, può appena spiegare

le associazioni più o meno meravigliose di taluni animali inferiori ed i fenomeni del *gregarismo* fra gli animali superiori, ma non tutta l'evoluzione sociale e storica, dipendente dalla facoltà che ha la vita comune di creare gruppi di cose, che possono e debbono essere apprese. Tale facoltà si esprime nella tradizione, nei monumenti e nella scrittura, e si può considerare in quattro stadî successivi, in quello dei bisogni, nell'altro dei rapporti dell'uomo con la famiglia, con la società e con le forze naturali da cui è dominato, in quello della poesia e delle belle arti, e nell'ultimo del sapere astratto. La creazione di un patrimonio di cose da apprendere è puramente socialogica, nota Littrè; e non vi è nulla in Biologia che possa supplirlo. L'abitudine e l'eredità possono aiutare l'evoluzione sociale, ma non possono generarla nè dirigerla. Quetelet riguarda la Sociologia come una Fisica sociale. Spencer, Schäffle, Lazzarus e Steinthal la riguardano come una Fisiologia e Psicologia sociale. Buckle, Lubbock e Tylor, ai quali si unisce Bagheot, veggono in simile scienza una storia naturale dell'umanità dalle barbarie primitiva alle posteriori fasi di civiltà. Letourneau le dà per base l'Etnografia De Roberty si avvicina a Comte e Littrè. La legittimità di una Psicologia dei popoli o della società non è argomento di contesa, poichè molti fenomeni psicologici, che s'incontrano nella vita e nella storia non sono spiegabili con l'attività e le attitudini della psiche individuale, e s'illustrano solo con il principio di una psiche sociale o naziona-

le. Vico delinea questa psiche come viva e non cieca forma, *non avendo il Caso divertiti o il Fato trascinato gli uomini fuori del primitivo loro ordine naturale :* forma che trova *apparecchiate e preste quelle materie,* da cui esce il *formato* delle Repubbliche , composto di mente e di corpo. Le materie *apparecchiate* sono *proprie* religioni, *proprie* lingue, *proprie* terre, *propri* nomi ovvero genti o sieno case, *proprie* armi; e quindi *propri* imperi, o *propri* maestrati e *proprie* leggi; e perchè elementi *propri,* perciò *liberi,* e perchè *liberi,* perciò costitutivi di vere Repubbliche o Stati.

Spencer è il filosofo , che finora ha presentato il saggio più largo e meno incompiuto di Sociologia, la quale studia le reciproche relazioni tra le unità umane ed il loro aggregato, di cui rileva il crescere, lo sviluppo, la struttura e le funzioni. L' azione comune degli uomini, origine di tutte queste cose, dipende dai caratteri generali della natura umana, e da quelli particolari delle varie razze e degl'individui. La scienza sociale trova ostacoli in tre specie di difficoltà, oggettive, soggettive e di mezzo. Le difficoltà oggettive nascono dalla grande complessità dei fenomeni sociali, dall'indefinito loro numero, e dalla massima loro diffusione nel tempo e nello spazio. Le difficoltà soggettive derivano ora dall'intelligenza dell'osservatore, come dall'inclinazione automorfica, o disposizione ad interpetrare i fatti conformemente alle nostre idee ed ai nostri sentimenti, e dalla mancanza di larga comprensione; ed ora ram-

pollano dalla sensibilità, come l'odio, l'amore e l'impazienza. Quelle della terza specie hanno per causa i diversi mezzi in cui si trova l'osservatore; donde i pregiudizi di patriottismo, di classe, di partito e di religione, dei quali Spencer fa un'accurata analisi. L'evoluzione soprorganica o sociale, prosegue Spencer è determinata in parte dalle circostanze esterne, ed in parte dall'indole delle unità dell'aggregato umano. I fattori estrinseci sono il clima, la conformazione del suolo, la sua composizione, la flora e la fauna; i fattori intrinseci si riferiscono alla costituzione, ai sentimenti ed all'intelligenza degli uomini componenti la società. Nei tempi primitivi predominano i fattori estrinseci; nei tempi di civiltà prevalgono i fattori intrinseci. Oltre ai fattori originari estrinseci ed intrinseci, conviene riconoscere i fattori secondari e derivati, i quali sono prodotti dalla stessa evoluzione sociale, come l'accrescimento di popolazione, le influenze reciproche dei varî corpi sociali, il progresso filologico, scientifico, giuridico e politico. La Sociologia è la scienza più complessa, e presuppone tutte le altre scienze, ed in ispecial modo le discipline a lei più prossime, cioè la Psicologia e la Biologia, poichè nella società si scorgono immediatamente i fatti psichici e fisiologici. Che la società sia un ente organico, lo si desume da parecchie analogie con l'organismo individuale. L'aggregato sociale cresce, come tutti i corpi vivi; il suo progressivo aumento di volume è accompagnato da complicazione di struttura, da maggiore divisione di funzio-

ni e da un più esteso ed energico consenso di parti. Ognuno può avere la pruova di coteste affermazioni, comparando la struttura e l' ordinamento degli uffici delle società primitive con la costituzione e lo sviluppo delle funzioni nellè società progredite. La società si compone di elementi vivi, cioè d'individui umani, nella stessa maniera con cui il corpo vivente è unione di altre individualità vive. I globuli che si muovano nel sangue, le cellule epiteliali che staccate dallo animale e messe nell' acqua pur si muovano, costituiscono la dimostrazione di ciò che si è detto. La società rimane, mentre gl' individui appariscono e spariscono ; l' organismo sta egualmente, mentre il sangue, la pelle e le cellule di continuo si rimutano. La società possiede tre apparati, il produttore, il regolatore ed il distributore : il produttore o digestivo è essenzialmente industriale, e trasforma le materie prime, e ne fa sostanze alimentari; il regolatore la pone in rapporto con il mondo esterno e con altri aggregati, e serve alla difesa ed alla tutela; il distributore è rappresentato dai mezzi di scambio e di trasporto, e collega il primo apparato con il secondo. Anche l' animale ha un apparato interno per le sostanze alimentari, un apparato esterno che lo mette in comunicazione con il di fuori, ed un apparato vascolare, che è destinato a porre in relazione i due primi. L' apparato produttore e regolatore, ed in generale l'apparato interno ed esterno, si complicano e si rafforzano a mano a mano, a misura che si ascende nella scala della

vita umana ed animale, distinguendosi sempre più. La stessa sorte tocca all'apparato distributore, che sorge solo quando la complicazione e la distinzione degli altri due è un fatto compiuto e notabile. Tanto la società, quanto l'organismo individuale, di qualunque specie sia, sono soggetti alla legge della lotta per la vita o della concorrenza, concepita nel più ampio significato.

Si ammettano pure tutte le anologie indicate da Spencer tra la società e l' organismo, e si giunga a concludere che essa sia ente vivo nel vero senso della parola; ma non si dimentichi che la società è un tutto, un organismo etico. L'uomo in grande, volendo usare la locuzione platonica, risulta dall' intima unione di elementi anche umani, di persone singole, le quali sono pure fini a sè. Nella comunanza etica i singoli si collegano, e si rafforzano reciprocamente, osserva Trendelenburg; mentre il tutto si organa nelle sue parti, e si scinde negl' individui. L'idea del rafforzamento include l' aumento di energia dell' individuo mercè l' individuo, e per i suoi fini particolari; quella dell' organamento implica l' attuazione di un pensiero e di uno scopo universale mediante il tutto. Il rafforzamento e l' organamento debbono procedere di conserva; un rafforzamento in contraddizione dell' organamento è il predominio dell' interesse egoistico e dissolvente; un organamento contrario al rafforzamento segna il sacrificio delle parti. Se la società è un organismo etico, le analogie e l' applicazione delle leggi fisiche e fisiologiche debbono ammettersi in

quei limiti, e con quei temperamenti propri di tal sorta di organismo. Non si combatte l'esistenza di una Fisica o di una Fisiologia sociale, bensì si afferma che l'una e l'altra rientrano nell'Etica, e non si possano considerare altrimenti. Dicasi lo stesso di tutti que'capitoli di Sociologia, che prendono nome da tante discipline biologiche, come può vedersi nei libri di Schäffle e di altri moderni. Bisogna tener conto del fatto, che l'uomo entra nella lotta per la vita non solo con le sue facoltà organiche, ma con un complesso di forze intellettuali e morali, capaci di trasformare il mondo esteriore. È vero che l'uomo è figlio della terra, come dicono le mitologie; è vero che egli è acqua, aria e polvere organizzata; e che l'armonia tra le forme terrestri, la flora e la fauna si riflette ne' fenomeni di un' altra fauna, ch'è l'umanità. Però nessuno può dubitare dell'azione dell'uomo, che riesce a modificare notabilmente la superficie con il disboscarla, con il rimboschirla, con lo stabilire nuove colture, con il perforare monti e congiungere mari. Quest'azione dell'uomo sulla natura, ricambio dall'azione della natura sull'uomo, che si scorge molto nei tempi primitivi, è importante; perchè da un lato è inizio della civiltà, o delle serie crescente delle vittorie dell'intelligenza, del volere e del potere su gli agenti esterni, e dall'altro serve a provare che la Mesologia, o la scienza dei rapporti degli enti con il mezzo in cui vivono, se sotto un aspetto materializza l'uomo, sotto un altro spiritualizza il mondo esteriore. Inoltre conviene ricordare che il grande organismo della società uma-

na, se non quello delle particolari società politiche e nazionali, ha vita perenne, acquista sempre più nuove forze, a misura che si estende e si approfondisce il suo tessuto connettivo, rappresentato dalle innumerevoli accumulazioni di esperienze, che eccitano attività e funzioni psichiche, prima non svolte. Invece l'organismo naturale dell'individuo passa per l'infanzia, per l'adolescenza, per la giovinezza e la maturità, si esaurisce con la vecchiaia, e scompare. Gl'individui sorgono e spariscono; la società dura sempre, e la storia, ch'è la vita delle specie, non finisce. Spencer ammette in fondo questi due concetti, come rilevasi dalla fuggevole esposizione della sua dottrina, e quindi non può non riconoscere che l'evoluzione ha diverso carattere e significato, quando la si riferisce a questo grande organismo, ch'è la società. Egli stesso distingue l'evoluzione inorganica dall'evoluzione organica e superorganica; il che importa dire che la materia inorganica non si confonde con la vita, e la vita non è tutt'uno con l'organismo etico e sociale. È certo che la scienza non è pervenuta sino al punto di sorprendere la vita ch'esce fuori dalla materia, ossia la trasformazione della materia inorganica in corpo organizzato; nè ha potuto finora dimostrare come dalla combinazione degli atomi derivi l'*io* e la vita spirituale del consorzio umano. Due grandi naturalisti moderni si arrestano innanzi alla continuità de'movimenti molecolari nel complesso dei fenomeni della vita e della coscienza; l'uno e Virchow, l'altro è Tyndall. Nè la legge della lotta può intendersi in

tutt' i gradi dell'evoluzione con la sola Meccanica. La vittoria in Meccanica produce la diminuzione di forza nel mobile più celere; ma ciò non si verifica, osserva Bertrando Spaventa, ne'rapporti intellettuali, morali ed estetici, nei quali il più forte, ossia il più ingegnoso ed addottrinato, il miglior carattere ed il più bello, vincendo, guadagnano, e non perdono in ingegno, in bontà ed in bellezza. L'esperienza ci apprende che la critica affina la mente, e genera nuova idee, e che di fronte al male il valore etico si tempera e si rinvigorisce.

La teorica dell'evoluzione in genere, secondochè si espone da Spencer e dai darwinisti, ha in sè uno spiccato carattere meccanico. Spencer considera l'evoluzione piuttosto sotto l'aspetto quantitativo. L'aumento dell'estensione nello spazio e nel tempo, la divisione e suddivisione, l'aumento di comprensione o di complessità, non sono che forme di meno e di più, ossia modi della quantità. Or l'evoluzione non è solo un moto di accrescimento, di divisione e di coordinazione, ma è ancora processo di una crescente e sempre più perfetta qualificazione. Ammesso questo concetto, il numero, la varietà e la miscela non sono più gli elementi esclusivi del valore delle cose. Darwin muove da quella superiorità, che un ente organizzato ottiene su gli altri per l'accidentale acquisto di una qualità vantaggiosa nella concorrenza vitale o lotta per la vita, elevata a grado di legge economico-statistica da Malthus, e verificata poi nel campo delle discipline biologiche. L'abitudine fissa cotesta qualità,

l'eredità la trasmette e la consolida, e la selezione naturale si compie con l'origine di nuove specie. Per Lamarck la variazione si stabilisce a poco a poco nel corso dell'esistenza; per Darwin essa apparisce sin dalla nascita, o meglio durante la vita embrionale, ed è il sostrato di un ereditario innatismo, esteso da Spencer alla vita intellettiva e da altri al carattere personale, ed escogitato per correggere l'intrinseco difetto dell'infantile spiegazione, che mette capo all'ipotesi della *tabula rasa* dei vecchi empiristi e materialisti. Però l'escogitata correzione non esclude l'ipotesi: perocchè le predeterminazioni ereditarie risolute nei loro primi elementi, e considerate nel momento in cui si fissano nel vivente e nell'anima non sono che caratteri importati dal di fuori, da parte dell'obbietto, tendenti a consolidarsi. L'anima specialmente, prima di ricevere siffatte impronte dalle circostanze esterne, prima dell'abito e della trasmissione ereditaria, è tavola rasa, carta bianca. Ella in questo istante non ha che recettività; in seguito acquista la spontaneità, la quale sorge dall'accumularsi e dal rinvigorirsi delle tracce impresse. Ond'è che la teorica non può svincolarsi dalla rappresentazione del vivente come essere passivo, e dell'anima come mera eco del mondo, che la circonda, ed a cui si adatta. Eppure l'anima vive una vita, che ha bisogno di eccitamenti corporei, ma oltrepassa i confini dell'impulsione, e si esplica seguendo leggi proprie. Il timbro dipende dalla materia, dalla lunghezza e dalla tensione della corda; la forza e la du-

rata del suono dipendono dal modo con cui la corda si fa vibrare. Il semplice toccare non determina il suono, che deve uscire dalla corda. Nemmeno è vero che l'abitudine introduce nel vivente un modo, che l'eredità poi trasferisce ed accresce, senza originaria disposizione. L'abitudine è un particolare atteggiamento del vivente, nato dal non raro ripetersi delle stesse azioni, o dal prolungarsi di una sola. Aristotele osserva che alcuni uomini contraggono con unica impressione un abito più compiuto di quello contratto da altri per la frequente ripetizione. L'abitudine produce il gran risultato di far rivivere il passato nel presente e nell'avvenire, diminuendo a gradi lo sforzo necessario alla operazione, ed aumentando l'energia e la facilità della potenza ad uscire nei propri atti. Posto ciò, non è arduo comprendere che l'abitudine, in qualunque maniera surta, da ripetizione o da continuità, si compone di più movimenti, dei quali il primo è il germe; e che comincia e si mostra con il secondo. Se il secondo movimento ha la sua ragione nel primo, questo può derivare da ogni altra causa, all'infuori dell'abito, appunto perchè primo e nuovo. Sia pure accidentale il primo movimento; ma il vivente e l'anima si muovono. Se si muovono significa che possono muoversi, hanno attitudine naturale al moto. La pianta e l'anima rispondono ad un eccitamento esterno; dunque sono eccitabili, hanno nativa disposizione ad eccitarsi. Da parte sua l'abitudine non è potenza creativa; è invece la stessa energia del-

l'origine, la stessa natura accresciuta, svolta, rafforzata.

Ciò che si è detto sull'abitudine può anche riferirsi all'eredità, perchè nella ripetizione ciascun atto eredita dall'altro precedente qualche cosa, e la trasmette leggermente accresciuta all'atto futuro. L'abitudine è una eredità circoscritta entro i confini della vita dell'individuo; e l'eredità è un'abitudine, che passa di generazione in generazione. Come l'abitudine, essa si collega con la legge dell'evoluzione, trasportando nei discendenti le qualità fissate mercè la ripetizione, o il prolungamento degli atti nei progenitori. Se l'evoluzione non fosse seguita dall'eredità, ogni nuova modificazione sparirebbe con la morte dell'individuo; e se vi fosse l'eredità, e mancasse l'evoluzione, gli enti sarebbero sempre identici, e nulla cangerebbe nel mondo. Pari all'abitudine, l'eredità non ha potere creativo, sibbene facoltà di accrescere, di consolidare e di perfezionare. Infatti la malattia, la ricchezza e la nobiltà del sangue, per quanto possano rimontare ad età remotissime, presuppongono un primo individuo, che fu vittima della propria costituzione e delle circostanze esterne, un capo stipite, che seppe per merito o per forza acquistare un titolo, o ammassare ricchezze. Ed eccoci per questa via ricondotti a disposizioni, che non sono figlie di abitudini individuali o ereditarie, e che nemmeno sono il prodotto dell'accidente, sciolto da ogni legame con la natura. L'accidente non s'intende, astrazion fatta dal

carattere dell' ente in cui trovasi; esso è variazione anomala, ma non contraddittoria alla natura dell'ente, è anomalia per rispetto ai modi ordinari ed ai caratteri derivati, e non in rapporto alle note essenziali. Bisogna dunque collocare prima dell' eredità l' idiosincrasia, con la quale si spiega che una generazione d' idioti e di epilettici mette capo ad un idiota e ad un epilettico, discendenti da genitori e da avi sempre sani di mente e di corpo. Ma se l' eredità non è forza creatrice, grandissima è la sua importanza come mezzo di trasmissione. Imperciocchè le membra, il tronco, la testa, i tratti della fisonomia, la forma, il volume e le irregolarità del sistema osseo, le proporzioni, il cranio, il torace, il bacino, la colonna vertebrale, le qualità del sistema circolatorio, del sistema digestivo e muscolare, quelle del sistema nervoso, la dimensione e la forma delle circonvoluzioni del cervello, l' abbondanza e scarsezza del sangue, il grado di fecondità, la longevità, la voce e le malattie organiche sieno cose, che passano dai generanti ai generati assai di frequente. Nè si può non riconoscere l'eredità psicologica, trasmettendosi gl'istinti, le modalità che accompagnano i sensi, la memoria, l'immaginazione poetica, le varie attitudini, i sentimenti, le emozioni, i caratteri individuali e nazionali, ed infine l' allucinazione, la monomania, la demenza e la paralisi. L'eredità fisiologica e la psicologica ora sono immediate e dirette, ed ora mediate. In quest' ultimo caso si ha il fenomeno dell' atavismo, che non è con-

cepibile senza presupporre lo stato latente dei germi ereditari.

Le relazioni tra le unità umane ed il loro aggregato hanno un aspetto giuridico, in quanto si riferiscono all'operare dell'individuo e dell'aggregato sociale, e recano in atto esternamente la legge del bene in forma di misura o proporzione di utili. Il Diritto in tal caso da un lato è principio per cui ai vari elementi della società ed al tutto si assegna quello che loro spetta, e dall'altro impedisce con la tutela che sia turbata l'esplicazione della vita delle parti e dell'aggregato. L'organismo etico richiede sempre l'attività singolare e la collettiva, o l'azione umana, e perciò si subordina al Diritto, norma del rafforzamento e dell'organamento. Donde s'inferisce che la Filosofia del Diritto è anche cognizione dei supremi principi dell'organismo sociale, in quanto lo si contempla specialmente per rispetto all'attività umana. Non è possibile applicare ed atteggiare variamente quella proporzione di beni dettata dalla ragione, in cui sta il Diritto, ai fenomeni della vita comune, ignorando l'intima struttura, le funzioni e le leggi di sviluppo della società. Nè si può contrastare che nella composizione degli elementi e delle forze sociali entri la giustizia, si chiami pure fattore secondario e derivato. La giustizia è un fattore di cotal specie nel senso che il principio etico si svolge dopo gli elementi sensibili, e nondimeno conta di più per il suo intrinseco valore. Nell'evoluzione ciò che vien dopo vale di più di ciò che apparisce prima.

Concretamente può benissimo osservarsi la duplice funzione del Diritto nella scienza sociale, guardandone la parte economica. Nella produzione, nella circolazione, nella distribuzione e nel consumo delle ricchezze, il Diritto rappresenta la legge di proporzione, e la garentia dell'attuazione della legge del minimo mezzo, ossia del minimo dispendio di forze congiunto con il massimo giovamento. La legge di proporzione e la garentia riguardano l'uomo, non più quale coefficiente della produzione, ma come soggetto libero, autore intelligente e fine ultimo di essa. Grozio, Vico e Kant non studiano l' ordinamento sociale-economico in relazione alla suprema ragione del Diritto. Si può affermare che in generale gli scrittori di Diritto naturale badano esclusivamente ai diritti essenziali della persona, e non attendono alla natura delle cose, su cui si volge l' operosità umana. Si noti che la scienza economica in questi tempi non è ancora nata; essa è soltanto vicina ad apparire. Il solo Wolf discorre intorno all' industria, all'emigrazione, alla popolazione ed alla mendicità. Dopo di lui il primo filosofo del Diritto, che tratta magistralmente i rapporti fra l'Economia sociale e la nostra disciplina è Romagnosi, il quale converte i più sicuri principî economici in argomenti di *diritto rigoroso ed indispensabile, e di dovere naturale e necessario.* Per lui il perfezionamento economico s' inizia dalla vita agricola, esige la proprietà individuale e stabile, tende a procurare con l' eguaglianza di diritto la più larga ed equabile diffusione delle cose ag-

gradevoli, muove dal concetto della libertà commerciale, *dogma* come egli dice, di *pubblico e privato Diritto*, dall' equa distribuzione dei tributi e dalla divisione delle classi, ed ha per apice la *diffusione del valore sociale sopra il maggior numero*, o acquisto della capacità di produrre. Lo Stato ha potestà d'intervenire nelle opere personali, che conducono ad un graduale suicidio di molti in vantaggio di pochi.

Hegel, Trendelenburg ed Ahrens riguardano nei loro libri l'ordinamento economico della società in rapporto al Diritto razionale. Hegel parla di ricchezza pubblica, di lavoro, di classi sociali, di prezzo della derrate, di pauperismo, di previdenza, di emigrazione e di corporazioni. Trendelenburg tratta del diritto agrario e forestale, del diritto delle arti e del commercio, della cambiale, dell'assicurazione, del lusso e della popolazione. Ahrens poi studia l'aspetto economico di ogni teoria filosofico-giuridica. Pertanto i nuovi economisti tedeschi non ricorrono quasi mai ad Hegel ed a Trendelenburg; essi citano con grande considerazione Ahrens, quando loro occorre rintracciare i legami tra la scienza economica e la moderna Filosofia del Diritto. I socialisti ricordano qualche volta il nome di Hegel. Ora la prima ragione di questo fatto si ritrova nelle diverse indole degli scritti appartenenti ai mentovati autori. Nei libri di Hegel e di Trendelenburg prevale la Filosofia;in quello di Ahrens i particolari abbondano, e l'elemento speculativo non ha largo sviluppo. Hegel e Trendelenburg non sono giuristi nel senso proprio della parola; Ahrens è più

giurista che filosofo. Vi è una seconda ragione: i due filosofi sono stati già condannati come metafisici dai positivisti, a cui ha fatto eco la turba sovrana di quanti amano una Filosofia comoda. Dopo la condanna nessuno si briga di vedere se le loro idee etiche, giuridiche ed economiche sieno conformi all' attuale indirizzo degli studi intorno alla ricchezza. Ahrens invece ha potuto espressamente aderire a questo indirizzo, ed in grazia di ciò gli si condona quel poco di pece metafisica, ch' è attaccata alla sua dottrina.

L' adesione di Ahrens al recente indirizzo della scienza economica è assai chiara. L'Economia, scrive questo autore, è una scienza etica, governata cioè dal principio del bene, che l' uomo deve attuare mercè le proprie forze combinate con quella della natura. L'uomo è soggetto e fine delle ricchezze; l' uomo è individuo e società, e quindi l'Economia intende ad esporre le leggi, che giudano l' azione individuale e collettiva nella produzione, nel giro, nella distribuzione e nel consumo delle ricchezze. Le leggi economiche non sono identiche alle leggi fisiche, poichè le leggi morali e sociali, di cui le prime sono forme, si riferiscono all'uomo, ente libero. Ahrens combatte la teoria di Kant, di Smith, di Bastiat e di Buckle intorno agli uffici dello Stato, parendogli astratta e negativa, e dimostra che questa grande personalità è costituita non solo per la sicurezza delle persone e dei beni, ma per fine di coltura e di civiltà. Lo Stato, secondo Ahrens, se deve rimuovere le difficoltà per l'ampio svolgimento dell' azione dei singoli deve pur soccorrere

cotesta azione in modo diretto e positivo. Leggendo la *Filosofia del Diritto* di Hegel, sembra da prima che egli accolga il concetto dell'assoluta e fatale coincidenza dell'interesse privato con l'interesse generale, e pareggi le leggi economiche alle semplici leggi naturali. Infatti egli fa comprendere che, disciolta la famiglia, il mondo morale si presenta come un complesso di atomi, perchè l'interesse comune della società domestica si risolve in tanti particolari interessi, che pure riduconsi ad unità, in quanto si aiutono e s'intrecciano spontaneamente. Vi è nell'antagonismo degl'interessi singolari un complesso di rapporti necessari ed universali. In ciò si scorge qualche cosa di somigliante alla grandezza del sistema planetario, in cui l'occhio non percepisce che movimenti irregolari, mentre la ricerca scientifica ne determina con rigore le leggi. Quando si riflette sulle teorie di Hegel circa la comunanza e la società civile, è uopo mutar giudizio, poichè le leggi economiche sono per lui leggi sociali e civili, e queste si riducono a leggi etiche. La società civile è forma dello spirito etico, secondo Hegel. Le leggi economiche sono leggi morali, ma riguardano la *vegetazione dei corpi politici*, come oggi si dice, o l'insieme delle cose destinate alla soddisfazione dei bisogni. Vi è qui certamente l'Etica, ma un'Etica naturale, quella che si avvicina alla Statica sociale, non molto lontana dalla Biologia. Ciò spiega, perchè non sia contraddittorio parlare di leggi etiche, ed accennare pure all'inconsapevolezza ed alla spontaneità. Lo spirito naturale, in quanto tale,

partecipa di tali caratteri, come può parteciparvi lo spirito. Per Hegel lo Stato non ha soltanto lo scopo di proteggere la persona ed i suoi beni, ma tende anche ad organare il mondo morale, ed à recare in atto i fini di coltura e di benessere, senza negazione del principio d'individualità, che spicca nel libero esercizio dell'industria, delle professioni e dell'attività in genere. Trendelenburg distingue due specie di teorie, la teoría nazionale-economica, e quella politica nel senso antico. La prima, fondata da Smith, trae origine da quell'energia, che riceve impulso dai bisogni fisici e morali dell'individuo. Essa non riconosce altro valore che il prezzo del mercato, e stima solo lo Stato in quanto produttore della sicurezza. La seconda pretende che il valore dell'attività degl'individui dipenda dallo scopo interno dello Stato, il quale rappresenta il tutto etico, ed ha missione di preservare gli elementi della coltura e dell'educazione dai danni del variabile ed illusorio prezzo del mercato. L'una e l'altra teoria sono insufficienti, unilaterali ed esclusive, perchè la prima tende al solo valore economico, e la seconda mira al solo principio politico. È mestieri ricorrere ad una dottrina superiore, che concilii le teorie estreme; e tal dottrina s'intitola dall'*organismo etico*, nel quale la parte vive la vita del tutto ed ha propria personalità. La parte è l'individuo, ed il tutto è l'uomo in grande nella forma di un popolo. Trendelenburg respinge la nozione dello Stato, formatasi sotto l'influenza dell'individualismo,

e lo considera come alta personalità destinata a svolgere tutte le umane potenze.

La Politica, secondo gli antichi, contiene tutta la scienza dello Stato. Platone considera la Filosofia come arte regia, e dice che la Politica è tra le discipline teoretiche e le pratiche, e che l'uomo politico è uomo di scienza. Aristotele comprende nella Politica tutte le dottrine, che si attengono allo Stato. Ai tempi nostri Mohl, Bluntschli ed Holtzendorff ne restringono il concetto, e si accordano nel considerarla come la scienza dei fini dello Stato e dei più opportuni mezzi da adoperare per raggiungerli. Holtzendorff determina con maggiore precisione tal pensiero, aggiungendo che la Politica non si occupa punto dell'amministrazione della giustizia, obbietto di discipline giuridiche. Fra noi Rosmini definisce alla stessa maniera la Politica, poichè scrive dover siffatta disciplina esporre i fini sociali ed i mezzi, che il governo ha in sua balia in rapporto a quei fini, non meno che il modo più convenevole per usare dei medesimi. La Politica adunque è parte della scienza sociale, e quindi ha con il Diritto le stesse relazioni, che la Sociologia ha con questa disciplina. Che la Politica sia parte della Sociologia si può dimostrare con le importanti considerazioni di Rosmini, a torto obliate. Rosmini crede che la società civile sia un corpo, che si deve sospingere verso un termine, e divide i criteri politici, secondochè riguardano il termine verso cui si deve indirizzare

il corpo sociale, la natura di esso, le leggi del suo movimento, o le sue forze. E utile ricordare brevemente queste classi di criteri, esposti nella *Filosofia della Politica* del filosofo italiano. I criteri tratti dal fine sono due; il primo si può formulare così: Abbia il governo cura di mantenere e sviluppare quella forza prevalente, sulla quale si appoggia l'esistenza della società; il secondo invita a fare, che la prosperità produca il bene proprio della natura umana, di cui soltanto l'uomo si appaga, poichè i cittadini appagati sono tranquilli e concordi. La forza prevalente risulta dal complesso di tutte le forze fisiche intellettuali e morali; queste ultime imprimono il loro carattere nelle forze fisiche ed intellettuali, e costituiscono l'unità e la prevalenza. In ogni società vi sono quattro epoche. Nella prima si dà l'esistenza alla società e quindi si mira alla sostanza, e non agli accidenti. Nella seconda si considerano gli accidenti, senza perder di mira la sostanza; e questa è l'età della pienezza della vita sociale. Nella terza si guarda agli accidenti, e non alla sostanza; onde lo scadimento. Nella quarta si stimano gli accidenti degli accidenti, dimenticando la sostanza delle società ed ogni suo pregio accidentale vero ed effettivo; e questa è l'epoca in cui il consorzio civile è soggetto a grandi scosse e turbolenze, e può andare a rovina. La forza prevalente o la sostanza della società in un tempo può farsi consistere nella forza fisica, in un altro nella prudenza e nell'astuzia, ed alla fine nei principî di giustizia. Seguono i criteri

ricavati dalla natura del corpo sociale, che si possono compendiare in questa formola: Quella Politica, che avvicina la società civile alla sua naturale e regolare costruzione è buona, quella che l'allontana è cattiva. La natural costruzione risulta dall'equilibrio fra la popolazione e la ricchezza, fra la ricchezza ed il potere, fra il potere civile e la forza materiale, fra il potere civile, militare e la scienza, fra la scienza e la virtù. I criteri, che sorgono dal considerare le leggi del movimento, intuite da Vico e non svolte da lui a sufficienza, secondo Rosmini, per mancanza di studî sulle diverse trasformazioni sociali dei vari popoli, si riducono a questo: I mezzi politici, che sono in armonia con le leggi del movimento naturale delle società civili sono buoni ; gli altri come contrari alla natura sono cattivi. Quanto all'appagamento, la società da prima tende all'esistenza, poi alla potenza, alla ricchezza ed al piacere. Il vero appagamento si ha nella virtù o nella giustizia.Altro è il progresso del bene, ed altro è un progresso in genere, come altro è il progresso ed altro il movimento, che può essere un andare avanti o indietro , per diritto e per traverso , o un procedere cozzando l'un nell'altro con le teste a spaccarsi le cervella. Bisogna pur ben distinguere il movimento dell'umanità nello sviluppo intellettivo, e nelle corrispondenti forme esterne della società, dal movimento morale ed eudemonico. Gli ultimi criteri, desunti dall'estimazione delle forze dirette ed indirette della società si possono reassumere in questa proposizio-

ne: I mezzi politici, che con minore dispendio, e con minore azione sortiscono un maggiore effetto di bene sociale, sono i migliori. Le forze fisiche, intellettuali e morali di una società in un determinato periodo nella reciproca loro influenza e nei loro rapporti con il tutto sociale sono raffigurabili nelle proprie proporzioni con tavole esatte, con statistiche politico-morali.

La Politica, dice Bluntschli, è la scienza dello Stato in quanto vive; ed il Diritto pubblico è la scienza dello Stato in quanto è. La Politica si occupa dei fini e dei mezzi dello Stato; il Diritto pubblico stabilisce il suo ordinamento legale. Nell'una e nell'altra disciplina vi è tutta l'essenza dello Stato, concepito non solo come alta unione per scopi di Diritto e di coltura, ma anche in forma di comunanza civile, fondata sulla divisione delle classi d'individui, aventi comuni interessi fisici, economici, intellettuali, morali e religiosi. La parola Stato ha due significati, l'uno ampio, l'altro ristretto. Nel primo senso lo Stato contiene la società civile; nel secondo lo Stato si distingue tanto dalla società, quanto la semplice comunanza d'interessi si distingue dalla comunanza politica, che è pure una personalità. Di qui la differenza tra le scienze politiche, le sociali propriamente dette e le giuridiche. La Politica senza Diritto pubblico mancherebbe di forme concrete e di istituzioni; il Diritto pubblico senza Politica sarebbe un casuale organismo giuridico, cioè un assetto legale non informato alla coscienza della finalità dello Stato e dei mezzi di cui

può disporre. Lo Stato reale e vivo sorge dalla concreta fusione della Politica con il Diritto pubblico. La nozione dello Stato diviene un' *idea umana*, come direbbe Vico, o filosofica, se comprende lo Stato in quanto vive, ed in quanto è, e se risulta da elementi che si riferiscono al *certo*, inteso nella sua generalità, ed al *vero*, riguardato nelle sue supreme ragioni. Lo Stato così concepito è obbietto proprio della Filosofia del Diritto, la quale ne reintegra l'unità scissa dalla Politica e dal Diritto pubblico, ne determina il valore, e lo pone in rapporto con le altre nozioni fondamentali, che formano il sistema delle più universali idee giuridiche.

---

2

# MANZONI E CERVANTES

## MEMORIA

**Presentata alla Reale Accademia di Scienze Morali e Politiche**

DA

FRANCESCO D' OVIDIO

SOCIO ORDINARIO RESIDENTE

Mi sarebbe assai grato, illustri colleghi, adempier subito il caro ufficio, che m'avete commesso, di commemorare qui Francesco de Sanctis. Ma la grave infermità che travaglia i miei occhi mi toglie di poter ordinare e compiere le molte pagine, che, già nei primi mesi che succedettero alla sua morte, io venni scrivendo di lui, con l'intento di pubblicarle quando che fosse; e non mi consente di attendere ora se non a lavori di poca lena. In questi giorni, la questione agitatasi ne'giornali letterarii, se si debba o no nelle scuole, adoperare come testo classico, il Romanzo del Manzoni, m' ha richiamato alla critica delle opere di codesto grande scrittore (1), che fu prediletto al nostro sommo critico, ed è tuttavia segno or d'im-

(1) *Fanfulla della Domenica,* 18 e 31 gennaio; *Illustrazione Italiana,* 8 marzo.

mensa invidia, or d'amore indomato. E appunto m'è occorso, fra l'altre cose, di considerare, con più insistenza che non siasi fatto sinora, in che relazione stia il Romanzo italiano col capolavoro del Cervantes. E m'è parso che le mie osservazioni potessero darmi materia ad una breve Nota da comunicare a voi in prova, se non altro, del buon volere che avrei di non rimanermi inoperoso.

Voi sapete come oggi la critica si vada affaccendando per rintracciare nelle più grandi opere letterarie quanto vi sia di imitato da altre opere anteriori; quanto di pensieri, di fantasmi, d'intrecci, di concetti, di motti, abbia ciascuno scrittore tolto da altri; e quanto, per conseguenza, v'abbia aggiunto di suo, o suo di pianta, o suo per ciò che modifichi e trasformi l'altrui. E si hanno già di questa specie d'indagini saggi cospicui, e taluni anzi mirabili. E l'esservi stati degl'inesperti che abbian veduto imitazioni dove non erano che incontri spontanei, naturalmente prodotti dalla conformità degli argomenti o degl'ingegni; e l'aver potuto talvolta anche i critici migliori trascorrere oltre i confini del giusto, come del resto avviene in ogni maniera di ricerche e di studii; tutto questo non toglie che lo sceverare ciò che in un'opera vi sia di imitato da quello che v'è di schiettamente originale, sia cosa bella e buona in sè medesima, ed utile poi assaissimo così alla storia letteraria come alla stessa critica estetica. La quale può dispiegare gran parte della sua forza nel rilevare quel che v'è di disforme nelle somiglianze, o di conforme nelle differenze tra l'opera

o il luogo dell'imitatore, e l'opera o il luogo dell'autore imitato.

La impressione, intanto, che più viva si produce in chi prenda notizia dei risultati di codeste, per così dire, *indagini sulla paternità dei pensieri e delle opere*, l'impressione che spesso prova quegli stesso che le fa, è che l'originalità è molto più rara in complesso, di quello che a priori si sarebbe creduto, e la fantasia umana è molto più sterile che alle prime non paia, e ben più atta a trasformare, a ravvivare, a elaborare il vecchio che a creare di sana pianta il nuovo. Ma, cessato il primo sgomento, la universalità stessa del fenomeno fa che non se ne scemi la stima per ciascuno autore singolarmente; e si perdona assai volentieri l'imitazione, e perfino, si direbbe, il plagio, purchè l'imitatore abbia saputo stampare sulle orme altrui la sua propria impronta. Così, per esempio, nelle poesie e nelle prose del Leopardi son tante le imitazioni, piccole e grandi, da scrittori antichi e moderni, che alcuni suoi scritti han preso ormai agli occhi nostri l'aspetto come di mosaici: ciò appare da parecchi studii venuti fuori in questi ultimi anni, e più apparirebbe, se un egregio critico, assai benemerito di quello scrittore, si volesse finalmente risolvere a pubblicare quello che anch'egli ha trovato e osservato intorno alle opere di lui. Pure, questo non ha attenuato in nessuna maniera l'ammirazione nostra per il Leopardi quale interprete di quel dolore universale, che egli rappresentò con tanta efficacia e ragionò con tanta sottigliezza.

Si deve per altro avvertire che il concetto dei limiti in cui sia lecito appropriarsi tacitamente il pensiero, le immagini e le parole altrui, varia un poco secondo i tempi e secondo la tempra degli scrittori e delle scuole loro. In Dante, per esempio, e più per natura sua che per proposito, la parte originale prepondera, e le reminiscenze di Virgilio, di Ovidio e d'altri poeti sono bensì molte in sè, ma poche appetto delle vere e proprie creazioni; e sono quasi sempre rilavorate così da esser divenute cosa quasi affatto nuova. Nel Petrarca invece e nell'Ariosto le reminiscenze sono in proporzioni assai maggiori rispetto alla invenzione, presa nel suo più largo senso. Ed a loro appunto fa capo una tradizionale abitudine, durata fino al Monti, al Foscolo e al Leopardi, di appropriarsi assai liberamente i pensieri d' altri scrittori. Anzi, più che una licenza da valersene senza scrupolo, codesta appropriazione fu anche per la grossa interpretazione che davasi ad alcuni concetti aristotelici (μίμησις), ritenuta dalla scuola classica, un criterio, un dovere, una norma da osservare. Ma Alessandro Manzoni, e per natura e per proposito, ribellandosi anche a codest' altra delle norme classiche, intese il dovere dell'originalità in un modo ben più rigoroso; ed a quella *proprietà letteraria*, che più tardi difese in senso commerciale nella sua arguta lettera al Boccardo, ebbe un rispetto assai più scrupoloso e minuzioso che mai si fosse avuto. L' indole sua riguardosa, la ripugnanza ad ogni cosa che avesse anche una semplice apparenza di falsità, l'uso

di attingere ogni ispirazione grande o piccola dalla contemplazione diretta delle cose e dalla meditazione piena di esse, forse anche una disdegnosa schifiltosità di gentiluomo (1), e certo la domestichezza sua con altre letterature, dove non prevaleva il concetto *montiano* della *imitazione*, lo misero per una via, che in Italia, da Dante in poi, era, si può dire, nuova. Veramente alcuni valentuomini che sono usi di non lodare il Manzoni se non a mezza bocca, e di considerare, quando si tratta di lui, le festuche come travi, vanno ora dicendo che anch' egli abbia imitato a man salva da questo e da quello, in ispecie da Walter Scott; sebbene poi, quando sono a concludere, s' inducano a rassicurare i nostri animi sgomentati (2), dichiarando che un quissimile si può dire di ogni grande scrittore. *Così od' io che soleva la lancia D' Achille e del suo padre esser cagione Prima di trista e poi di buona mancia!* Sennonchè, a noi non basta questa concessione apparentemente imparziale ed in effetto avara e partigiana. Il fatto è che, come testè si diceva, in punto a originalità il Manzoni è stato un vero innovatore, ed è, mi perdonino quei valentuomini, un denigrarlo il non segnalarlo anche sotto questo ri-

(1) Anche il suo Federigo Borromeo « ricusava per sistema di farsi dispensatore delle liberalità altrui », e beneficava in grande e in piccolo « coi soli suoi mezzi » (cap. XXVIII). Un vescovo altrettanto caritatevole, ma di nascita borghese o plebea, non avrebbe forse avuto una tal ripugnanza, lodevole o no ch' essa sia.

(2) BORGOGNONI—Studii contemporanei—pag. 25—Roma 1884.

spetto. « Egli non aveva » così scrisse il nostro collega Bonghi « nessun pensiero che non fosse suo o per averlo trovato lui, o per esserselo, con un lungo lavoro, appropriato...... L'orma sua la stampava egli; e se per caso innanzi al suo passo ve ne fosse una che s' acconciava al suo piede, non per superbia, di cui non v'era ombra in lui, ma per necessità di natura, la cancellava per rifare la propria (1) ». Certo, tutti all' ingrosso sappiamo quanto egli dovesse a Walter Scott, e fece bene il Carducci a ricordarlo a chi se n'era così goffamente dimenticato (2); ed anch' io, come lui desidero che un qualche studioso ben disposto si dia a fare un confronto minuto fra i due romanzieri (3); ed in generale sarei lieto di veder rintracciate le *fonti dei Promessi Sposi.* Ne risulterà di certo

(1) Vedi l'edizione comparata dei Promessi Sposi data dal Folli, a pag. XI e seg.

(2) Confessione e Battaglie—Roma 1883—pag. 297 e segg.

(3) Il Prof. F. TORRACA, in un suo articolo inserito nella *Rassegna* del dì 7 marzo, notate le somiglianze tra i *Promessi Sposi* e la *Bella Fanciulla di Perth,* ha provato come questo romanzo di Walter Scott sia posteriore a quello del Manzoni, sicchè l'imitatore sia in questo caso lo Scozzese. Aspettiamo con impazienza gli altri confronti, che il Torraca promette di fare con altri romanzi dello Scott. Intanto notiamo l'importanza del fatto che il maestro scozzese si mettesse subito a imitare il suo discepolo italiano. Altri vollero ridurre a un puro complimento l'espressione dello Scott, che i Promessi Sposi fossero il suo più bel romanzo; il Torraca mette con buone ragioni in dubbio perfino l'autenticità del complimento suddetto, ma insieme col dimostrare lo Scott imitatore è venuto a provare come, se il complimento fosse stato detto, lo sarebbe stato abbastanza sul serio.

dimostrata e spicciolata la verità delle parole ora riferite del Bonghi.

Lasciate intanto che per oggi la spiccioli io, con un po' di confronto tra i Promessi Sposi e il Don Quijote. Il Manzoni, per istudiare i documenti spagnuoli dell'epoca in cui collocò la sua *Storia* e per far parlare *in sua favella* il gran Cancelliere Ferrer, dovè certo darsi un po' di proposito alla lingua spagnuola; e quindi leggere nell' originale il Don Quijote e così assaporarne anche tutti i sottili pregi che sfuggono a chi debba contentarsi di leggerlo in una traduzione; e mettendosi a scrivere un romanzo, dovè naturalmente aver l' occhio pure a quello celebratissimo del Cervantes. Nel vasto tesoro delle induzioni erudite, direbbe qui lo stesso Manzoni, ce ne potrà ben essere delle più fine, ma delle più sicure no. Che poi tra i due Romanzi corrano veramente delle somiglianze, qualcuno l' ha già notato, segnatamente il professore Benedetto Prina (1), chè d'altri per verità non so, nè sono ora in grado di cercare. Ma il soggetto ad ogni modo è in gran parte nuovo, e degno che si tratti da capo. Le differenze fra i due libri son molte. Lo spagnuolo ha un vero protagonista, l' italiano no: l' uno è la cura satirica d' una malattia morale che ha radice nel carattere stesso della nazione spagnuola e negli avanzi dei costumi medioevali; l'altro è una larga rappresentazione, or satirica or tragica, di tutta la società civile di un tempo e di un paese, e, nello sfon-

(1) Scritti biografici—Milano 1880—pag. 76-8.

do, la rappresentazione di tutta o quasi tutta la vita umana. Nel Don Quijote l'interesse viene scemando dopo la metà della prima parte, e la seconda parte procede poi languidamente; e ciò non solo perchè fu composta più anni dopo dal poeta già stanco dall'età e dalle sventure, ma anche per una ragione intrinseca al soggetto. La vera sostanza dell'opera consiste nel curioso cozzo che fa la monomania vanitosa e pur magnanima del cavaliere col senno volgare e materialista, ma sano e retto, dello scudiere Sancho, e nello atteggiamento diverso che quelle due così diverse menti prendono avanti alla realtà o alla idealità. Sicchè dopo un certo numero di fatti, di avventure, di discorsi, in cui quel cozzo s'è ripetuto e quella diversità s'è mostrata in varie forme, la novità comincia a mancare, le scene nuove cominciano a parer troppo copia delle anteriori, e un certo languore si avverte, com'ho detto, sin dalla metà della parte prima. E l'autore va cercando aneddoti, escogitando intrecci, inserendo episodii, e riesce a farsi ancora seguire, ma la schietta e limpida vena dei primi capitoli non vi zampilla più. Laddove nei Promessi Sposi l'interesse dura vivissimo sino alla fine, in quel variare continuo di cose e di persone; ed appena ne' due ultimi capitoli, quando la catastrofe è già parte avvenuta, parte sicuramente prevista, e l'autore vien come a rimettere i suoi personaggi dalla poetica tensione della battaglia nella quiete prosaica della vita ordinaria, v'è un certo intiepidimento: il quale però ha pur sempre l'aria più di riposo che di stanchezza.

Inoltre, il Cervantes ti squaderna liberamente le cose più triviali, i concetti e le parole più goffe, gli atti e i modi più grotteschi; e mescola al comico più fino un comico di bassa lega, che se da un lato scema il decoro, dall'altro aumenta l'effetto complessivo della sua satira e l'accessibilità di questa anche ai lettori grossi. Nel Manzoni invece la *vis comica* è sempre fina, gentile, eletta, decorosa. Ma in tutti e due lampeggia continuamente l'ironia e una cotal maliziosa bonarietà; in tutti e due predomina l'intonazione festiva, l'amore del bene, l'indulgenza verso le umane debolezze; in tutti e due lo stile è vario e flessuoso, s'aggiusta ad ogni situazione o personaggio, e accompagna tutte le sinuosità del pensiero come il mare quelle della spiaggia. Il che costò minor fatica al Cervantes, dappoichè la prosa spagnuola s'era liberamente dispiegata prima di lui ed egli era nativo della Castiglia, ch'è come dire la Toscana della Spagna; ma ne costò infinita al Manzoni, che trovava la prosa italiana inceppata da mille pregiudizii e abituata alla monotona cadenza di periodi coniati tutti nello stesso stampo e predestinati tutti a una *armonia prestabilita;* e, come lombardo, era lontano dalla lingua viva, e, come letterato, era educato a quella lingua letteraria, piena di divieti e di terrori pel francesismo, per l'idiotismo, pel neologismo, per l'anacoluto, e per altre simili fantasime. Comunque, ci sono fra i due scrittori alcuni tratti generici di rassomiglianza, alcune conformità, per così dire, di metodo; e queste sarebbe malagevole il cercare fino a che

punto procedano nel Manzoni da studio fatto sul Cervantes, e non piuttosto dalle naturali analogie della materia e dalla tempra consimile degl' ingegni, o dallo studio fatto su altri libri affini ad entrambi. Forse il Manzoni stesso non ne aveva piena coscienza e avrebbe durato fatica a fare un tale scernimento. Ma non mancano invenzioni singole, determinati mezzi drammatici, in cui l'imitazione è manifesta. Tra questi non vorremo far soverchio conto della parte assai larga che e il Manzoni e il Cervantes fanno agli osti e alle osterie nello svolgimento dell'azione. L'osteria, come luogo ove conviene gente d'ogni risma e d'ogni paese, e dove capita facilmente chi si trova in condizioni anormali, si presta mirabilmente alla introduzione di fatti avventurosi, di strani incontri, d'imprevisti garbugli, di vaghe narrazioni, di diverbii animati. E il pensiero di farne uso, benchè facile a presentarsi da sè, non fu certo in tutto spontaneo nel Manzoni; sennonchè, non meno del Cervantes, gli potè in ciò servir di modello lo Scott (1).

Dove il Manzoni di certo imitò più direttamente il Cervantes è, a parer mio, nell'aver finto di trascrivere il suo libro da un manoscritto anonimo del seicento.

Finge il Cervantes di condurre la sua narrazione sulla traccia di una *historia* delle imprese di D. Quijote, e fin dal Prologo si dice padrigno, non padre del suo libro (*aunque parezco padre, soy padrastro de*

(1) Vedi p. es. Kenilworth, Redgauntlet ecc. passim.

*Don Quijote*). A un certo punto, sul più bello d'uno scontro, la traccia, dice lui, gli vien meno, ed egli resta dolente di non poter sapere e narrare l'esito di quello scontro. Ma ecco in un mercato, presso un venditore ambulante di libri vecchi, trova uno scartafaccio arabo, che eccita la sua curiosità. Lo mostra ad un Moro, che vi legge il nome di *Dulcinea;* ed allora, comperata tutta la piccola merce del libraio, si tira in casa quel Moro, e da lui si fa tradurre tutto il libro; e così può ripigliare e compiere la propria narrazione. Ciò è lepidamente raccontato nel capitolo IX. Al preteso autore arabo attribuisce il nome di *Cide Hamete Benengeli.* Ora] *Benengeli* vuol dire *figlio del Cervo,* ed allude quindi al nome *Cervantes.* Anche *Cide,* che vuol dire *mio signore*, può bene rispondere a *Don;* ma tra *Hamete*, che è *Hamid*, cioè *lodato*, e *Michele*, prenome di *Cervantes*, che in ebraico significa *possente,* non si può stabilire una vera rispondenza. Ad ogni modo, che il Cervantes nascondesse poco velatamente sè stesso sotto quei nomi arabi è evidente; come è certo che egli si burla del lettore, dandogli a credere d'aver avuto bisogno d'aiuti per intendere un libro arabo, egli che era vissuto cinque anni tra gli Arabi, nella sua lunga prigionia in Algieri. Ora, la finzione, che il Manzoni fa d'aver trascritto la sua *storia* (sic) da un Anonimo secentista, e *l'origine del* suo *libro esposta con un'ingenuità pari all' importanza del libro medesimo,* sono certo dovute a diretta imitazione del Cervantes;

quantunque l' uso dei poemi cavallereschi di riferirsi a un testo antico come a lor fonte (ognun rammenta il Turpino dell'Ariosto), uso al quale erasi conformato il Cervantes, fingendo il suo testo arabico, stesse di certo pur esso in mente al Manzoni, il quale, inoltre trovava anche nel solito Walter-Scott qualcosa di simile (1).

Ma la relazione più stretta del Manzoni col Cervantes apparisce anche da qualcos' altro che v' è di comune tra l' Introduzione di quello e il Prologo di questo; chè l' esitazione che il primo finge d' aver provata se gli convenisse di pubblicare il testo dell' Anonimo, la momentanea risoluzione di non farne più nulla, e il temperamento a cui poi si risolve di pubblicarlo rifatto, troppo chiaramente ricordano lo sgomento dell' altro a non saper mettere assieme una prefazione piena di sonetti, sentenze e citazioni, quale l' uso la richiedeva, e l' esser perciò egli stato vicino a non pubblicar più il libro, e il mezzo termine a cui poi per consiglio di un amico si attiene, di adempiere alla meglio gli obblighi della prefazione. Anche quelle lodi, che il Manzoni fa dare dal suo Anonimo alla historia, ricordano le parole dello scrittore castigliano: *la historia, émula del tiempo* (« una guerra illustre contro il Tempo » dice l' italiano), *depósito de las ac-*

(1) P. es. il Redgauntlet è chiamato *Storia*, e consta di un carteggio tra due amici che l'autore dice di aver trovato; e, sulla fine, d' un racconto scoperto in un vecchio giornale. Ma forse, potendo cercare, troverei raffronti anche più congrui.

*ciones, testigo de lo pasado, ejemplo y aviso de lo presente, advertencia de lo porvenir*. Però, salvo quella che i musici direbbero *la trovata*, in generale, e codeste mosse secondarie che si sono indicate, lo scrittore milanese è proceduto con piena libertà in tutti i particolari, e mostra in complesso una grazia maggiore del suo grande modello. Quella contraffazione dello stile del seicento è cosa, credo, tutta sua; e il riferirsi che fa spesso durante il racconto all'Anonimo, soprattutto per appiattarsi dietro a lui quando vuol metter fuori una sentenza o una riflessione, è cosa più fina che il riferirsi del Cervantes e di altri alla lor fonte anche in momenti in cui ciò non ha alcuna particolar convenienza. Il più saliente esempio di codesto è l'attribuzione, che fa al suo testo secentistico, del secentistico efficace paragone della vita umana ad un letto; paragone che il nostro collega Persico ha così bene studiato.

Anche la descrizione della biblioteca di don Ferrante ricorda, e questo fu già da altri avvertito, la descrizione della biblioteca di don Quijote (1). Ma credo si debbano notare alcune differenze che corrono fra le due descrizioni. Quella del Cervantes non è in fondo se non un catalogo di libri cavallereschi e bucolici. Il dialogo che ha luogo tra il curato, il barbiere, la governante e la nipote del cavaliere, che fanno la cèrnita dei libri da bruciare in pena dell'aver travolto il senno a costui, è spesso vivace e grazioso. Però tal-

(1) Parte I, cap. VI.

volta lo scherzo si volge solo all'estrinseco dei libri: vi si chiama, per esempio, *botticello* un libro di forma tozza; e d'un altro si dice che il poveretto andò di volo per la finestra al cortile ad aspettare pazientemente il fuoco (*el bueno de Esplandian fué volando al corral esperando, con toda paciencia el fuego que le amenazaba*). Su altri libri si dànno notizie bibliografiche, come per esempio, dell'*Amadigi* di *Gaula* si dice che fu il primo romanzo stampato in Ispagna; e a proposito di un altro libro, l'autore trova il verso di uscire a parlare dell'Ariosto, suo autor prediletto, e di dirne parole che suonan molto gradite ad orecchio italiano. E così, non mancano altre notizie utili e giudizii interessanti; ma la descrizione resta in fondo un semplice catalogo, che in fin de' conti sembra destinato a un Gaston Paris, a un Rajna, a un Nyropp, più che alla comune dei lettori. La descrizione manzoniana invece è un catalogo ragionato, metodico, satirico, che assume tutta l'importanza di una profonda analisi psicologica, poichè ogni libro, ogni famiglia di libri è messa in intimo rapporto con la educazione e la tempra intellettuale del possessore di essi libri. La mente angusta di don Ferrante, prosuntuosamente sicura di sè, ingenuamente paradossale e pedantesca, e la sua coltura secentisticamente enciclopedica insieme e ristretta, si riflettono, come in uno specchio, nella sua biblioteca; e i palchetti di questa diventano per noi come le *cellule* del povero cervello del padrone. Per ricordarne un solo esempio, narra l'autore che tra i libri allogati nel palchetto

degli statisti due erano quelli « che don Ferrante anteponeva a tutti, due che, fino a un certo tempo, fu solito di chiamare i primi, senza mai potersi risolvere a qual de'due convenisse unicamente quel grado: l'uno, il *Principe* e *i Discorsi* del celebre segretario fiorentino; mariolo sì, diceva Don Ferrante, ma profondo; l' altro *la Ragione di Stato,* del non men celebre Giovanni Botero; galantuomo sì, diceva pure, ma acuto. Ma, poco prima del tempo nel quale è circoscritta la nostra storia, era venuto fuori il libro che terminò la questione del primato, passando avanti anche all'opere di que' due *matadori,* diceva don Ferrante; il libro in cui si trovan racchiuse e come stillate tutte le malizie, per poterle conoscere, e tutte le virtù, per poterle praticare; quel libro piccino, ma tutto d' oro; in una parola, lo *Statista Regnante* di don Valeriano Castiglione, di quell' uomo celeberrimo, di cui si può dire, che i più gran letterati lo esaltavano a gara, e i più gran personaggi facevano a rubarselo ecc. » (1).

Qui, come si vede, si riflette comicamente tutta la cortezza dell'uomo e dei tempi, in quel voler per forza decidere chi s' avesse a dir primo, in quel mettere alla pari un valentuomo come il Botero con un grand' uomo come il Machiavelli, e in quel preferire da ultimo ad entrambi un'aurea mediocrità di un Castiglione qualunque.

Non è dunque eccessivo il dire che il Manzoni, to-

(1) Cap. XXVII.

gliendo al Cervantes l'idea di descrivere la biblioteca del personaggio, l'abbia poi attuata in una maniera tutta sua e più profonda, elevandola, per così dire, a seconda potenza. Mentre d'altro lato è giustizia l'osservare che il Cervantes, avendo narrato e da narrare molti fatti e ragionamenti dell'*hidalgo* suo protagonista, non aveva il bisogno di trarre gran partito dalla descrizione della biblioteca di lui; laddove il Manzoni, che di don Ferrante, personaggio secondario e contemplativo, niun fatto aveva a narrare e pochi altri pensieri a riferire, era naturale che dovesse alla descrizione della biblioteca collegare la dipintura satirica del personaggio. Per il gentiluomo milanese nient' altro che *uomo di studio*, la biblioteca era il suo mondo; per l'*hidalgo* spagnuolo la biblioteca non era stata che il laboratorio ov'egli s'era composto quel veleno che gli aveva sconvolta la mente e lo aveva spinto a cercare avventure per tutto il mondo.

Ma—è curioso che nessuno ci abbia, ch'io mi sappia, badato finora—il carattere stesso di Don Ferrante è in parte imitato da quello di don Quijote. Entrambi i personaggi son più o meno monomaniaci, vivono nelle nuvole ed hanno una cotal magnanima indifferenza per le cure volgari, e sono in quanto a queste docilissimi coi loro attinenti, mentre son tanto caparbii se li toccano sulle loro ubbìe; e la materia cavalleresca, che è tutta la fissazione di don Quijote, non è piccola parte dell'occupazione assidua e della competenza speciale di don Ferrante. La sublime indifferenza onde don Quijote dichiara non aver portato seco

nulla da mangiare nè alcun danaro, perchè nei libri di cavalleria non avea mai letto che alcun cavaliere si desse mai codesta briga, rassomiglia bene alla franchezza con cui don Ferrante non ischiva il contagio, sol perchè la sua dialettica parea dimostrare che il contagio non dovesse esistere *in rerum natura.* Pure il Manzoni ha così liberamente sviluppato questo carattere tolto su per giù al Cervantes, che forse pochi avranno badato a codesta imitazione. Andar frugando altre remote o lievi rassomiglianze tra i due libri, si potrebbe di certo. Anche il Cervantes lascia innominato il luogo nativo di don Quijote, come il Manzoni il paesello dei due sposi. E quei curiosi diverbii tra don Abbondio e la sua governante, quei cozzi tra il senno volgare ma sano di questa e la quasi monomania paurosa del padrone ricordano pure in qualche modo i diverbii di don Quijote col suo scudiere o con le sue donne di casa. Che se don Abbondio e don Quijote sono invasati di due sentimenti addirittura opposti, l'eccesso però del sentimento dominante in loro crea in tutti e due effetti consimili, storture cioè di ragionamento che possono essere riprese anche da persone inferiori a loro. Anche don Abbondio della paura se n'è fatto un sistema filosofico, un ideale, starei per dire una missione; la quale egli prosegue con ardore pari a quello onde il cavaliere proseguiva la missione del coraggio. Don Abbondio è, per così dire, l'eroe della paura, come don Quijote la vittima del coraggio.

Ma nè per ora io sono in grado di ricercare come vorrei tutto il libro spagnuolo, nè della pazienza vo-

stra vorrei fare un uso troppo indiscreto. Mi basta concludere che, se il Manzoni ha rubato da altri scrittori in quella maniera che ha fatto del Cervantes, e' diventa peccato il non rubare o disgrazia il non saper rubare alla maniera sua.

---

# DEL REGIME PARLAMENTARE

## NOTE CRITICHE

**Letta alla Reale Accademia di Scienze Morali e Politiche**

DA

FEDERICO PERSICO

SOCIO ORDINARIO RESIDENTE

Trenta o quarant' anni addietro, tra governo costituzionale, rappresentativo, parlamentare, nessuno faceva differenza. Non la facevano il comune degli uomini e neanche i dotti e i politici di professione. Una monarchia costituzionale era una monarchia temperata nella potestà legislativa da un parlamento composto di rappresentanti del popolo; nella potestà giudiziaria, da tribunali stabiliti per legge e indipendenti; nella potestà esecutiva, da ministri responsabili, che davano soli efficacia agli atti sovrani sottoscrivendoli. Gli scrittori di diritto costituzionale trattavano del modo onde i poteri dello Stato si avevano a distribuire e a limitare reciprocamente, e come convenisse tutelare i diritti dei cittadini in uno Stato libero, cioè il diritto di proprietà, di associazione, di coscienza, della libertà individuale e simili. E i varii

Statuti dei popoli liberi si studiavano di ordinare i poteri pubblici e quei diritti in un modo più o meno largo ed efficace. Naturalmente, molte quistioni e dubbiezze sorgevano sulla necessità di una doppia Camera, sulle elezioni, sulle prerogative sovrane, sul-l'indipendenza da dare ai giudici, sulle più sicure guarentigie di alcuni diritti; ma la divisione e limitazione dei poteri dello Stato era il cardine del sistema. La monarchia assoluta si distingueva dalla costituzionale o rappresentativa appunto in ciò, che i poteri sovrani, addensati in quella tutti nelle mani del principe, si dividevano, si frenavano, si limitavano mutuamente in questa secondo le leggi fondamentali espresse negli Statuti. Un parlamento, o meglio, una Camera elettiva si stimava necessaria per concorrere alla formazione delle leggi, per votare il bilancio e le imposte, per ricevere le petizioni e manifestare i voti dei cittadini, per censurare al bisogno gli atti del governo; ma non si credeva che cotesta Camera popolare dovesse assumere la sovranità e concentrare di fatto in sè sola i poteri dello Stato; perchè anzi una tale concentrazione nelle mani del Principe e de' suoi ministri si era inteso di evitare mercè il governo costituzionale o rappresentativo.

Sennonchè, chi oggi facesse un fascio di quelle tre forme di governo, mostrerebbe di non intendersene. Le differenze sono spuntate, e non lievi, massime tra l' ultima e le prime.

Difatto, il governo di Napoleone III fino al 1870 poteva dirsi costituzionale, aveva le apparenze del rap-

presentativo, e non era punto parlamentare. Il governo degli Stati Uniti di America è repubblicano, popolare, rappresentativo, ma non parlamentare. Il Gran Cancelliere Bismarck, con quella sua ruvida franchezza, dichiarò formalmente — e del resto era vero — che la Monarchia prussiana è costituzionale, rappresentativa, ma non è un governo parlamentare (1).

Senza pretendere di dare delle definizioni, si può dire che uno Stato è costituzionale quando delle leggi fondamentali assicurano il modo onde il potere sovrano abbia ad operare. Se un principe assoluto, per esempio, si sottoponga nel far nuove leggi ad un senato, o consiglio, o altro istituto consimile, se deter-

(1) « La monarchia dello Stato prussiano, o meglio, del nuovo Impero, non è già un semplice ornamento, una decorazione costituzionale, come per esempio in Inghilterra; essa è invece una realtà viva e operante. Il re è fonte di ogni autorità e il moderatore dei dritti di tutti. Egli non solo regna, ma governa e sorveglia come un buon padre l'amministrazione degl'interessi del suo popolo. La sua autorità viene da Dio; quindi la formola: *re per grazia di Dio* è per Bismark sacrosanta ed esprime un contenuto reale. Il re nomina i suoi ministri, i quali non dipendono da altri che da lui, e non hanno responsabilità che verso di lui; egli solo può licenziarli. Il popolo ha egli pure i suoi diritti ed esprime il suo parere sull'andamento della cosa pubblica, per mezzo della rappresentanza nazionale; ma questa non può far nulla che tolga o diminuisca al re i mezzi di governare il suo popolo; non può per esempio respingere il bilancio dell'entrata: un siffatto diritto farebbe spostare il centro di gravità dello Stato dalla Corona alla maggioranza della Camera, ponendo così i grandi interessi del paese sopra una base oltre ogni dire mobile, incerta e mutevole ». (G. BOGLIETTI, Un nuovo biografo di Bismarck, Nuova Ant. 1° giugno 1884).

mini le norme onde sceglierà i giudici e comporrà le magistrature, se si obbligherà di astenersi da certi atti o da certi arbitrii, e concederà delle franchigie di stampa, di coscienza, di riunione e simili; quella monarchia assoluta sarà divenuta in certo modo costituzionale.

Se poi per fare le leggi chiamerà i cittadini a consiglio per mezzo di deputati da questi, e conferirà alcuni diritti e prerogative e guarentigie a questo consesso, la monarchia sarà rappresentativa.

Or quando il governo si dirà parlamentare? Quando cotesta Camera elettiva, nonostante le prerogative del Principe in un regime monarchico, nonostante un Senato, potrà comporre e disfare il governo a sua posta, iniziare e fare adottare alla fine tutte le leggi che vuole, modificare o mutare perfino le leggi fondamentali dello Stato. Dalla prima forma a quest' ultima, come si vede, il centro di gravità è spostato. La somma, l' essenza della sovranità è passata dal Re nella maggioranza della Camera popolare. È più che una evoluzione, è come una rivoluzione; incruenta, se si vuole, senza scosse, interiore e latente, ma una vera rivoluzione nella sostanza del governo, poichè la potestà somma è sdrucciolata da una mano e passata in altre. La forma rappresentativa, che non era se non l'intervento necessario dei deputati del popolo nella formazione delle leggi, si è convertita nell'assoluto predominio della volontà della maggioranza di questi deputati su tutti gli altri poteri e istituti dello Stato. Anzi, non vi ha più realmente poteri diversi

nello Stato, ma un solo potere, la Camera elettiva. La guarentigia della divisione dei poteri, tanto predicata dagli scrittori politici, è sfumata. L' antica massima: *Quod principi placuit legis habet vigorem*, che era l' insegna del principato assoluto, si può dir mutata nell' altra: *Quod Concilio placuit*. Cioè un nuovo regime assoluto è sorto fuori da quello che era nato per temperarlo (1). E poichè il gabinetto è l' espressione della maggioranza parlamentare, e il primo ministro concentra in sè la politica del gabinetto, si può dire che il regime parlamentare nella monarchia, è una monarchia borghese più effettiva della legale e storica, ma nel tempo stesso più instabile e transitoria, perchè dipendente da una maggioranza anch' essa precaria. Lo Statuto non l' ha previsto nè voluto, anzi ha voluto che quella confusione di poteri non ci fosse. Pure, quel regime si è insinuato di fatto e all' ombra dello Statuto. « Non vi ha dubbio, dice il Bonghi, il re-« gime parlamentare si è sviluppato dal rappresen-« tativo;ma è un figliuolo che ha soffocato il padre »(2).

Il sistema parlamentare è nato in Inghilterra, e di là si è propagato in alcuni Stati continentali, come la

(1) « La grande superstizione della politica di un tempo era il dritto divino dei re. La grande superstizione della politica d' oggidì è il dritto divino dei Parlamenti. L'olio dell'unzione, a quanto pare, è scivolato, senza che ce ne avvedessimo, da una sola testa su quelle d'un gran numero d'uomini, consacrando questi e i loro decreti ». (SPENCER, L' individu contre l' Etat ; trad. Gerschel. Paris, 1885).

(2) Vedi il grave articolo intitolato: « La decadenza del regime parlamentare » nella Nuova Antologia, 1° giugno 1884.

Francia, il Belgio, l'Italia, la Grecia, la Spagna. Si discute se sia spuntato colà fin dal 1688, quando la costituzione inglese e l'autorità del Parlamento si potettero dire stabilmente fondate, o se siasi svolto e perfezionato dopo la riforma elettorale del 1832. Ma è una quistione codesta che qui non importa risolvere. Si può vedere nell' Erskine May la storia del suo sviluppo da un secolo in qua; ed il libro del Bagehot, che lo riassume chiaramente, delinea le parti principali del sistema con tale ordine ed acume da mostrarne le funzioni essenziali fino dalle prime pagine.

Il regime parlamentare è, in sostanza, il governo di gabinetto. Questo è l' unione di ministri responsabili verso il Parlamento, il quale in fondo li sceglie, gli approva poi o disapprova secondo che amministrano conformemente agl'intenti della maggioranza. E questa maggioranza non è che la maggioranza della Camera dei Comuni o elettiva. Il gabinetto può curarsi poco degli umori e degli ostacoli che trova nella Camera alta. Il re, o la regina, apparentemente sceglie i ministri; ma in realtà non sceglie che l' uomo indicato dalla maggioranza della Camera elettiva, e questo primo ministro si forma, nel modo più omogeneo che può, il ministero. Finchè codesto capo del gabinetto e il suo ministero hanno una maggioranza parlamentare, il re, che tra le prerogative e in astratto avrebbe il diritto di sciogliere la Camera, non lo può fare senza rompere in un assurdo costituzionale. « Sarebbe un colpo di testa, impossibile quasi a supporsi » dice il Bagehot. Il veto reale ci è sempre tra le

vecchie armi arrugginite della Corona, ma non si adopera. La Camera dei Lordi ci è, ma è più una corte di revisione che un freno efficace al potere legislativo dell' altra Camera.

Il potere esecutivo, ossia il gabinetto, finchè ha una maggioranza, si può ridere di ogni ostacolo. Se questa maggioranza vien meno, può sciogliere la Camera ed appellarsene al paese, come si dice; e quando i nuovi deputati gli siano favorevoli , rimane al potere e trionfa: se no, cede il posto ad altri ministri, che il Parlamento, cioè la Camera bassa, cioè la metà più uno di questa, gli preferisce.

Tutto il congegno della macchina, che i secoli hanno costrutta e perfezionata, è dunque questo. Il popolo, cioè gli elettori, sceglie i deputati al Parlamento. La Camera dei deputati, cioè la maggioranza o un partito fra essi, sceglie un comitato che è il gabinetto, ne veglia l'andamento, gl'indica la via da battere, lo sindaca e lo depone all'occorrenza. Così il potere legislativo crea l'esecutivo, e l'esecutivo indirizza e atteggia a sè il resto.

Le parti della costituzione inglese si dividono per il Bagehot in imponenti ed efficienti. Le imponenti, come la Corona e i Lordi, sono riverite, fanno un effetto teatrale, che ha pure i suoi meriti; quanto alle parti efficienti, che si riducono alla Camera dei Comuni e al Gabinetto, hanno un giuoco semplice ed un carattere moderno, ma possegono quasi sole l'energia, la prontezza, l'attitudine necessaria alla vita dello Stato; anzi sono esse i veri promotori e

regolatori di questa vita. E perchè la cosa sia illustrata con un paragone, ecco come il Bagehot si esprime riguardo a quelle parti imponenti.

« Ciò che contrassegna la costituzione inglese e distingue la nostra forma politica dalla forma puramente parlamentare, è il racchiudere in sè delle parti di prestigio, delle parti conservate non già pel loro intrinseco valore, ma per la seduzione che operano sullo spirito delle popolazioni semplici e incolte. L'esistenza di siffatti elementi tende a diminuire l'efficacia propria del sistema. Essi sono come le ruote di una mera decorazione che s' introducevano per un dippiù negli orologi del medio evo ad indicar le fasi della luna, o il nome d'una costellazione, o a far uscire e rientrare dei fantocci o degli uccellini, come sulla scena di un teatro. Tutto codesto lavorio accessorio dà luogo a certi attriti e produce degli errori, impedendo al meccanismo principale d'indicar l'ora con esattezza: ogni ruota novella è una nuova causa d'imperfezione » (1).

Se non che chi da questo parole cavasse la conseguenza — del resto legittima — che per lo scrittore inglese il meglio sarebbe spacciarsi di quei fantocci e di quegli ornamenti, affinchè le ruoto potessero con più precisione fare il loro ufficio nell'orologio, s'ingannerebbe.

Il Bagehot, e in genere gli scrittori della sua nazione, non deducono da alcune idee certe conseguen-

(1) Bagehot, *La Constitution anglaise*, trad. Gaulhiac, 1869, pag. 301.

ze rigide, ed amano meno i sillogismi che l'induzione; descrivono, analizzano delicatamente un fatto, un'istituzione, ne mostrano il diritto ed il rovescio, ne notano i vantaggi e i difetti, e, fatta la somma degli uni e degli altri, con quel buon senso pratico, ch'è la dote dell'ingegno inglese come della lor vita politica, si contentano di proporre qualche riforma, di raccomandare una cosa fra le altre, senza darsi la fatica di salire ad un principio, di metter mano ad una regola fissa e generale e tirar poi diritto alle conseguenze, spazzando via senza pietà ciò che si oppone al principio o non rientra in quella regola.

Infatti il Bagehot, che verso la fine del suo libro ha scritto quelle parole sulle due istituzioni più notabili della costituzione inglese, la monarchia e la Camera alta; e fin dalla Introduzione si domanda se il re è indispensabile in un governo parlamentare, e risponde « esser certo che non è di una necessità as-« soluta con un governo di gabinetto »; e poi, parlando dei lordi, li chiama dei feticci, e ammette che, culto per culto, « il feticismo dell'oro vale almeno « quanto quello del grado sociale » (1); in altri luoghi dell'opera, per contrario, afferma che « l'ufficio « della Regina, in quanto è un potere imponente, è « d'una utilità incalcolabile. Senza la regina, il go-« verno attuale dell'Inghilterra sprofonderebbe e non « sarebbe più; » e parlando dei lordi osserva che « la « Camera dei lordi è, pel suo lato imponente, d'una

(1) Op. cit. pag. 143.

« utilità considerevole. Senza ispirare altrettanta ve-
« nerazione quanto la regina, la sua autorità è gran-
« demente rispettata » (1).

Tutta l'opera dello scrittore inglese ha un intento assai semplice: esporre la costituzione politica del suo paese e difendere la forma parlamentare a cui è pervenuta al presente mercè quel graduale ed intimo processo, ch'è il carattere della vita pubblica inglese.

E l'esposizione è lucida, ordinata, precisa; la difesa è abile, fatta con acume e con brio. Il regime parlamentare è contrapposto al governo presidenziale degli Stati Uniti, e l'autore va notando tutti i pregi della forma inglese e tutti i difetti e inconvenienti dell'americana. Non ha la pretensione di un trattato di diritto costituzionale, di una scienza delle costituzioni politiche degli Stati. È un'apologia, se si vuole, del governo parlamentare; ma un'apologia fatta da un inglese e per uso degl'inglesi, ristretta naturalmente alla particolare costituzione di quel popolo. Se i politici e gli scrittori del continente credono di trovar nel Bagehot un libro di testo da invocare, pare a me che lo frantendano ed errino.

Il diritto costituzionale, come scienza dell'ordinamento e del governo degli Stati, deve esaminar la storia della costituzione inglese, può studiare gli scrittori inglesi, ma come si studiano i fatti, e i motivi e le guise onde certi fatti sono generati. Ma conver-

(1) Op. cit. pag. 140.

tir quei fatti in leggi e principj generali, scambiare per scienza applicabile a tutti i popoli l'analisi di uno speciale organismo, e, quel ch'è peggio, proporre d'imitare esteriormente certe istituzioni, credendo così d'impossessarsi di quel naturale rigoglio di vita ch'esse anno altrove, somiglia a chi vedendo un giovane dal pelo biondo e dalle guance incarnate sentenziasse che tutti gli uomini hanno ad esser biondi e rosei, o peggio, pensasse addirittura di ringiovanire mettendosi una parrucca e impiastricciandosi di belletto.

Che il sistema parlamentare renda in Inghilterra tutti que'buoni ufficj e meriti tutti gli encomj che gli dà il Bagehot, è una quistione che riguarda propriamente i suoi connazionali. Tra i quali non mancano, in verità, oppositori e di conto. Citeremo il Disraeli, il Johnstone, il Syme, il Lorimer, lo Spencer, (1) tra i più recenti. Ma anche il discutere chi abbia ragione di loro sarebbe inutile e forse impossibile a noi altri. La costituzione inglese è un prodotto del suolo insulare, senza parallelo nel resto del mondo e senza analogie nelle sue parti.

« Gli stranieri, anche i più intelligenti — dice il « Gladstone — non la vedono che come chi esaminas« se dei quadri alla luce del gas; il quale dà rilievo

(1) Vedi i romanzi di Lord Beaconsfield e in ispecie Coningsby; il *Representative government in England, its faults aud failures*, by David Syme, London 1882; la lettera di Munro Butler Johnstone al Le Play nell'opera di costui « Le programme des unions de la paix sociale »; *Constitutionalism of the future*, by Lorimer; *L'individu contre l'État*, di HERBERT SPENCER, trad. Gerschel, Paris, 1885.

« ai colori più vivi, ma sbiadisce o snatura le tinte « digradanti e le ombre più delicate, più dolci e tra-« sparenti » (1).

Noi faremo solamente, per conto nostro, alcune osservazioni al Bagehot, le quali non si propongono già di combattere il suo giudizio sulla bontà della forma parlamentare inglese, ma di mostrare, per uso degl'italiani, che la dottrina della costituzione dello Stato non si deve cercare senza più nella costituzione inglese o in un libro anche pregevole sui suoi meccanismi, come si cercherebbe un digestivo nella bottega di un farmacista.

E, innanzi tutto, qual valore e quanta verità ha quella sua distinzione fondamentale delle parti *imponenti* ed *efficienti?* Delle istituzioni autorevoli, radicate, tradizionali, che riscuotono il culto e l'ammirazione generale, come sono la Corona e l'aristocrazia inglese, si diranno solo imponenti, e non avranno, come imponenti, una reale efficacia ancor esse nella vita politica? Non è già una efficienza grandissima quella d'imporre il rispetto alle moltitudini? L'attività o efficienza di alcune parti non verrà infrenata, disciplinata, guidata appunto da quell e altre parti, apparentemente inoperose, ma circondate e fortificate dal rispetto e dal credito pubblico?

Il consiglio, la censura, la ponderazione, l'autorità del grado e del nome sociale, non son forse delle for-

(1) Gladstone, (*Gleanings*), Questions constitutionnelles, trad. Gigot, Paris 1880, pag. 37.

ze, delle potenze anch'esse, di genere diverso, se si vuole, da quella che nasce dal movimento esteriore elettorale, ma di una efficacia tale da equilibrare e da vincere l'altra? Delle autorità secolari, inviscerate nella coscienza del paese, come la Corona e l'aristocrazia, non eserciteranno quella loro autorità, sia pur solamenle morale, sulla Camera elettiva medesima e sul comitato di questa, come lo chiama il Bagehot, cioè sul governo, quando soprattutto quell'autorità è così grande sul popolo, come confessa lo stesso Bagehot, se dal popolo escono i deputati al Parlamento? (1) Supponiamo un vecchio padre di famiglia, amato e rispettato, che non può per l'età attendere più da sè agli affari, ma li dirige dal suo seggiolone, per mezzo dei molti figli e degli operai e dei servi. Direte che le sue parole, le sue ammonizioni non avranno efficienza sul governo della casa e dei negozj? Le audacie dei più giovani, le operazioni dei famigliari non saranno temperate e guidate da quell'autorità ancor viva e riverita dagli altri? E quando quel seggiolone resti vuoto, e quella voce si

(1) « È vero che il potere collettivo della Camera dei Lordi, oggi« dì, è insignificante rispetto a quello della Camera dei Comuni. « È in quest'ultima e non nella prima, anche quando sia sostenu« ta dalla Corona, che la suprema potestà della nazione risiede. « Si dica quel che si vuole dei freni e contrasti della costituzione « inglese, il potere della Camera dei Comuni è sovrano. *Ma le opi« nioni e i sentimenti dei Lordi, conosciuti o presunti, hanno una « grande influenza nel determinare le decisioni del ramo inferiore « della Legislatura*, etc. ». (LORIMER, *Constitutionalism of the future*, Edinburgh, 1865, cap. V, pag. 93).

estingua, non vi parrà che l'unità delle forze, l'indirizzo del movimento, l'armonia tra i varj figliuoli debba venire a mancare? Insomma, l'efficienza non è del solo braccio o delle sole gambe, in una parola, dei soli organi del moto, nè nell'individuo nè nello Stato, benchè così appaja di fuori; e se l'operazione e l'attività vien dopo il consiglio e la riflessione interiore, anzi è diretta da questa, le parti *imponenti* per nobiltà, per antichità per credito pubblico, sono anch' esse *efficienti*, talvolta più efficienti di altre che pare si muovano da sè, appunto perchè quelle dirigono, contengono o correggono il movimento di questo.

Merita altresì qualche osservazione e va ridotto alle vere sue proporzioni quello che il Bagehot afferma del gabinetto, che sia cioè un comitato della Camera e come un secondo grado di elezione. Che in fondo, indirettamente, il gabinetto sia un prodotto della Camera può esser vero, perchè deve ottenere o conservare la maggioranza di essa, se vuol reggersi in piedi; ma poichè la scelta spetta alla Regina, non è sforzare il concetto e la frase il dir secco secco che la Camera sceglie il potere esecutivo? Perchè in Inghilterra i partiti si riducono a due e il capo di ciascuno è accettato e tutti gli altri si rassegnano a fare la seconda parte, l'espressione dello scrittore inglese è meno lontana dalla verità; giacchè il primo nuovo ministro, nei mutamenti di gabinetto, non è se non quello che ha guidato la battaglia parlamentare e ottenuto la vittoria. Ma dove i partiti si molti-

plicano e i capi di gruppi spuntano qui e là, e un vero *leader* della maggioranza manca nel Parlamento, il ministero che nasce dopo una crisi è spesso più un potere di transazione ed un accozzo laborioso ed eterogeneo che la genuina espressione del maggior numero dei deputati (1).

Finalmente — e questa mi pare la considerazione che più importi di fare ai non inglesi sul libro del Bagehot;—la costituzione politica descritta dall'autore si riduce alla importanza ed efficacia relativa delle sole istituzioni centrali dello Stato, cioè la Corona, la Camera dei Comuni, il gabinetto, la Camera dei Lordi.

Lo scrittore, parlando agl'Inglesi, non ha creduto di dovere esaminar la base della piramide politica della sua nazione e si è trattenuto alla cima.

Il governo delle contee e dei borghi, le istituzioni e magistrature locali, la società inglese, i suoi organi, i suoi sentimenti, i suoi costumi, la vita sociale e politica insomma, così complessa, così spontanea e tradizionale, è presupposta interamente dallo

(1) Il Macaulay, prima del Bagehot, aveva chiamato il gabinetto un Comitato del Parlamento, ma in modo meno crudo. « Il mini- « stero — egli dice—è, nel fatto, un comitato dei membri dirigenti « delle due Camere. È nominato dalla Corona, ma consta unica- « mente di uomini politici le cui opinioni sulle urgenti quistioni « del tempo si accordano, in generale, con le opinioni della mag- « gioranza della Camera dei Comuni ». (Hist. of Eng. vol. IV pag. 435). Se non che la regina Vittoria nel 1851 congedò lord Palmerston, che pure aveva il favore della Camera, e solo dopo la prova di un gabinetto Derby e poi un gabinetto Aberdeen, dovè ricorrere, nel 1855, di nuovo al Palmerston.

scrittore. È presupposto anche in gran parte tutto il lavorio elettorale. Ora, la vita e l'efficacia degl'istituti politici sono determinati variamente dalle condizioni sociali di una nazione. La stessa forma politica si atteggerà in modo diverso e farà diversi effetti tra due popoli distinti per indole, per abitudini, per leggi. Il governo parlamentare descritto dal Bagehot è il risultato di tutto il resto, ch'egli non dice, di tutte quelle altre istituzioni particolari all' Inghilterra; sì che in pratica importa poco guardare a quel frutto, quando le radici e i rami e il tronco dell'albero non si possono trapiantare. La costituzione inglese s'ignora sostanzialmente da chi non sa che quel libro.

Il trovare altrove un senato, una camera di deputati, una monarchia, suppergiù come in Inghilterra, non significa che si possa avere perciò una vita politica all'inglese. Guardate, per esempio, una cartiera. Una macchina raccoglie i varii cenci, li stritola, li riduce in pasta molle, via via più densa, più tersa, più omogenea. Un altro ingegno della macchina distende la pasta. Un altro in fine asciuga, affina, spiana, taglia in pezzi la carta bell'e formata. Chi non vede se non quest'ultima operazione, non sa nulla della fabbricazione della carta; e se questa carta è liscia, bianca, senza lische, atta a scrivervi sopra bene, il merito non è di quel congegno finale che l'ha distesa e levigata, ma soprattutto di quei primi, che han ridotto i cenci in pasta molle e depurato quella pasta.

4

# LA LEGGE
## DEI
# MUTAMENTI POLITICI

---

## NOTA CRITICA

**Letta alla Reale Accademia di Scienze Morali e Politiche**


DAL

Prof. LUIGI MIRAGLIA

SOCIO ORDINARIO RESIDENTE


---

Vi è una legge normale del cangiamento delle forme politiche? Platone insegna che alle tre facoltà, ragione, coraggio e senso, corrispondono tre governi, quello dei filosofi, l'altro dei guerrieri, ed il terzo dei ceti inferiori. I tre governi debbono ordinarsi gerarchicamente, come le tre facoltà. L'ottimo governo è quello della ragione e dei filosofi, viene secondo per merito il governo dei guerrieri, ed ultimo il governo dei ceti inferiori. Il governo dei guerrieri non è ingiusto, essendo anche questi destinati alla signoria, ed è forma intermedia tra lo Stato ottimo e lo Stato

d'ingiustizia, che è il governo del terzo stato, o della prevalenza delle facoltà inferiori dell'anima. Predomina nell'aristocrazia la sapienza, nella timarchia il desiderio di contese e di brighe, nell'oligarchia l'avidità di pochi, nella democrazia la sfrenata libertà, e nella tirannide l'arbitrio di un solo. I mutamenti delle costituzioni avvengono per sedizioni. Dall' aristocrazia, forma dello Stato ottimo, deriva la timarchia per la legge generale del mondo, che assegna un termine ad ogni cosa che nasce. Dalla timarchia si passa per lo smodato amore delle ricchezze alla oligarchia; da questa per l'insaziabilità degli oligarchi si origina la democrazia; dalla democrazia per l'eccessiva libertà deriva la tirannide, la quale può apparire come tutrice della classe oppressa. Alla teoria platonica dei cangiamenti, poggiata su principî psicologici, si rannoda il circolo di Polibio e di Machiavelli ed i corsi e ricorsi di Vico. Secondo Polibio e Machiavelli, il governo comincia con l'imperio di un solo, diviene per la tirannide aristocratico, trasformasi per l'oligarchia in democratico, e ritorna dispotico per la demagogia. Vico scrive iniziarsi i governi con l'uno, inoltrarsi con i pochi ed i molti, e ritornare all'uno con la monarchia civile.

Aristotele critica la teoria di Platone, adducendo gravi ragioni. Egli dice che prima di tutto, il passaggio dall' aristocrazia alla timarchia è spiegato assai vagamente con la legge, che nessuna cosa è ferma nel mondo. Platone non allega un motivo determinato, per cui da una forma particolare, come l'ari-

stocrazia, si passa ad un'altra forma egualmente particolare, come la timarchia. In secondo luogo non vi è alcuna norma nelle mutazioni di governo, poichè l'esperienza ci mostra talvolta il cangiamento della democrazia in oligarchia, e non in tirannide. Nè Platone nota i mutamenti della tirannide in sè, perchè essa ha diverse specie, e l'eventuale passaggio della tirannide nell' oligarchia e nella democrazia. D' altra parte, la tirannide non nasce soltanto dalla democrazia, ma può derivare ancora dall'oligarchia; la quale non dipende unicamente dall'avarizia dei magistrati, bensì del gran numero dei ricchi, come la democrazia è l'effetto del gran numero dei poveri. Non solo l'usura è causa delle mutazioni, ma vi sono altri fatti che le originano. Ciò premesso, Aristotele conclude in senso opposto di Platone, e non ammette alcuna legge di cangiamento di governo.

La conclusione di Aristotele non si può accettare in maniera assoluta. Aristotele ha ragione contro la teorica platonica, che stabilisce una legge universale dei mutamenti politici, non tenendo conto di molti fatti attestati dalla storia, la quale ci apprende che la trasformazione dei governi avviene spesso in difformità di cotal legge, e si collega con un numero di cause non contemplate da Platone. Senza dubbio la democrazia spinge talvolta i ricchi, stanchi delle ingiustizie patite, ad unirsi ed a fondare l'oligarchia. Da questa può nascere la tirannide, se l'oligarca più forte impone il suo volere a tutti. La tirannide alla sua volta può essere vinta dai pochi, che costitui-

scono il predominio oligarchico, o dai molti che stabiliscono la democrazia. Ma non si può nemmeno negare che, data una forma politica eticamente sufficiente , osserva Trendelenburg , la degenerazione avviene d'ordinario nel modo descritto da Platone, come si è veduto più volte , poichè il fondamento psicologico non è certo estraneo alla storia.

Riconoscendo la verità delle osservazioni aristoteliche, non si è necessariamente condotti a negare ogni specie di legge normale delle mutazioni politiche. La critica di Aristotele ferisce l'idealismo platonico, pur non toccando il concetto di una degenerazione quasi tipica, data una costituzione che abbia una perfezione etica, e non distrugge la possibilità di dottrine più ampie e meno astratte intorno ai mutamenti di governo, elaborate con l'aiuto della ragione e della storia. Aristotele medesimo presenta una teoria dei mutamenti politici, investigando scientificamente i loro principî e le loro cause; e ciò vuol dire che egli ammette pure leggi di trasformazione dei governi. Pertanto tali leggi non sono che di fatto, come quelle assegnate da Tucidide, non hanno nulla di normale in senso platonico, spiegano quello che accade, ed in ultimo si risolvono pure in moventi psicologici. I principî e le cause delle discordie e dei mutamenti riduconsi, secondo lui, a tre: alla disposizione dei subbietti a mutare, allo scopo, ed ai principî del movimento. La causa che dispone i subbietti al cangiamento è la lotta per l'eguaglianza, intesa variamente dalle diverse parti. Gli oligarchi, per esem-

pio, affermano che il giusto in sè consiste nell'eguaglianza di merito, mentre il *demos* dice che esso sia nell' eguaglianza di numero. Lo scopo del mutamento è il conseguire utili ed onori, e l' evitare danni e disonore. I principî del movimento sono undici, l' onore, l' utile, l' onta, la paura, la preferenza, il dispregio, l' accrescimento sproporzionato, i brogli elettorali, la noncuranza, la pochezza e l'imparità. Aristotele chiarisce con esempì storici queste cause generali di mutazioni.

L'esistenza di una legge normale dei cangiamenti politici è dimostrata dalla storia e dall' esperienza: perocchè le forme di governo sono soggette, come ogni cosa nel mondo, all'evoluzione. Si è detto più volte, che l'evoluzione è continuo passaggio da ciò ch'è semplice a ciò ch'è complesso, da ciò ch'è omogeneo a ciò ch'è eterogeneo, ossia crescente divisione e progressiva correlazione; e nel medesimo tempo è qualificazione sempre più alta e perfetta. Vico afferma una verità incontrastabile, quando insegna che i governi cominciano dall'uno, s'inoltrano con i pochi e con i molti, e ritornano all' uno. L' uno è ciò ch'è semplice ed omogeneo, incarna a preferenza la forza, ed è rappresentato dalla monarchia, che deriva dalla superiorità individuale, ed ha la sua base in parte nella famiglia patriarcale, ed in parte nella necessità della difesa e nell'impulso alla conquista, che richiedono unica direzione. Soggetto del potere sovrano è il monarca, il quale concentra la facoltà di regolare l'industria, il comando militare, le fun-

zioni della giustizia ed il sacerdozio. In seguito s'inizia il tempo in cui prevale l'intelligenza, e la sovranità da singolare diviene particolare, attribuendosi ai pochi con distinzione di organi e di potestà. Non è più uno quegli che assorbe i poteri, ma parecchi esercitano le funzioni sovrane. Costoro formano l'ordine degli ottimi fra i componenti un popolo; e quest'ordine può uscire anche dalle famiglie appartenenti alla nazione conquistatrice. Dopo del governo degli ottimati apparisce quello del popolo, in cui primeggia la volontà comune, e la sovranità da particolare si fa generale. I poteri continuano a specificarsi, crescono la magistratura, e dai costumi dei maggiori o dagli esempî si passa alle leggi scritte ed imperanti su tutti. La democrazia si manifesta come effetto delle rivoluzioni, o di uno scopo comune per molti individui eguali, come nella fondazione delle colonie. I pochi dell'aristocrazia ed i molti della democrazia esprimono ciò ch'è complesso ed eterogeneo, che succede all'uno ed all'omogeneo del monarcato. Più complessa ed eterogenea, più distinta nelle funzioni, è la forma mista, che nasce dall'opportuno contemperamento dell'uno, dei pochi e dei molti, della forza, dell'intelligenza e del volere, e si svolge, ampiamente dopo le forme semplici, quantunque cominci a rivelarsi in maniera confusa ed embrionale nei tempi primitivi. In questi il capo, che reassume in sè tutte le facoltà supreme, è circondato da padri di famiglia o da capi di tribù, e da assemblee decidenti intorno agli affari più gravi.

La forma mista attesta l'epoca della sintesi, e s'innalza ancora più, quando acquista il carattere rappresentativo. Ora il governo rappresentativo è il più complicato di organi e funzioni, le quali da un lato sono le più distinte e separate, e dall'altro tendono a compenetrarsi, ad armonizzare. Esso non si fonda sulla sovranità della moltitudine inorganica, ma su quella del popolo ordinato a Stato, ch'è esercitata da coloro che sono capaci di eleggere, e dagli eletti, che si presumono i più idonei a reggere lo Stato. In questo senso Guizot dice che mediante la forma rappresentativa si tenta di ricavare dalla nazione la maggiore quantità possibile di ragione, e di costituire su questa il governo. Lo Stato rappresentativo tende ad attuare il grande ideale dei nostri tempi, cioè lo sviluppo di ogni libertà entro i confini del merito o della capacità, provocandolo con savî modi, e tutelandolo pienamente. La base giuridica di cotesta forma è il rispetto dei diritti, delle leggi e della giustizia, o la garentia sincera e larga della libertà e dei poteri che ne derivano; la base politica è la partecipazione dei cittadini capaci al governo per mezzo dei loro eletti. Vi è nello Stato rappresentativo, concepito organicamente, il predominio dell'uno, cioè un profondo consenso di parti e di funzioni; e quindi quest'uno è distinto in sè, è tutto esplicato, mentre l'uno primitivo è confuso ed involto. L'uno nuovo presuppone un esteso svolgimento dell'uno antico, dei pochi e dei molti, e delle loro combinazioni; esso non segna un ritorno, un ricorso, bensì la continuità dello svi-

luppo delle forme politiche, un punto di arrivo. Qui giunta la serie delle forme non retrocede, non si rifà da capo, come opinano gli antichi, chiusi nei periodi di Platone e di Polibio, ma prosegue, presenta modi nuovi, ed acquista caratteri più elevati e perfetti. La storia non si ripete, poichè è la vita, l'evoluzione della natura umana, in cui si ritrova il principio della perenne variabilità e del progresso, che gli antichi non conoscono. Platone con la sua legge normale delle degenerazioni, Polibio con il circolo delle forme, Machiavelli con lo scendere e salire delle cose, e Vico con i corsi e ricorsi riconoscono la possibilità, anzi la necessità che la serie si rifaccia da capo nella vita dei popoli. Certamente cotesta legge normale dei diversi cangiamenti o forme di governo non si è verificata nè si verifica in tutti i casi, poichè la monarchia può talvolta trasformarsi direttamente in democrazia, come l'aristocrazia in monarchia e tirannide, e la democrazia in aristocrazia ed in oligarchia. Simili trasformazioni accadono in condizioni speciali, e per una di quelle cause indicate da Aristotele, nè sempre durano, potendo costituire stati transitorî; ma nella maggior parte dei casi la legge normale, derivazione di una legge cosmica e di leggi psicologiche, si applica. Adunque la spiegazione aristotelica dei vari passaggi di una forma in un'altra è accettabile, e non ripugna al riconoscimento della legge normale, la quale, se non altro, esprime una tendenza.

La causa che dispone i subbietti a mutare, secondo

Aristotele, è la lotta per l'eguaglianza, intesa variamente dalle diverse parti. Poichè l'eguale per lui è il giusto, la lotta per l'eguaglianza si risolve in quella per il giusto o per il Diritto nello Stato. Quì è uopo ricordare che lo Stato aristotelico è unione di famiglie e di stirpi allo scopo della vita perfetta, in quanto mira alla conservazione ed alla felicità, che risulta dal compimento ordinato da natura di tutte le umane attività, ed ha l'ufficio di rendere i cittadini buoni e giusti. In altre parole, la lotta per l'eguaglianza o per il giusto, origine di mutazioni politiche, include i fini della vita perfetta, o il compimento naturale delle attività. Gli uomini lottano nello Stato, mutando i governi, per l'equa misura dei beni della vita, i quali si riducono alla sicurezza, al benessere, alla coltura ed alla civiltà. L'equa misura è la forma organica di attuazione degli alti scopi della natura umana, che nel Diritto e nello Stato si deve considerare piuttosto in rapporto all'esterno operare. La vita perfetta nell'ampio significato attribuitole da Aristotele e dai filosofi greci comprende direttamente anche la moralità, poichè la legge e lo Stato hanno per essi la missione di educare i cittadini alla virtù. Ma distinta la Morale dal Diritto sulla base comune dell'Etica, la vita perfetta come scopo dello Stato non può riferirsi che all'uomo dal lato dell'azione e dell'intenzione, in quanto governa la stessa azione, o la condotta. Or questa lotta per l'equa misura dei beni della vita spinge le generazioni nei popoli storici a mutamenti di forme politiche, ed è

pure causa di semplici modificazioni di esse. Vi è mutazione, osserva Aristotele, se un popolo presceglie altra forma di governo, o se sostituisce nuovi governanti ai vecchi, o indebolisce il principio del regime esistente, o lo fortifica, o sopprime una magistratura, e ne crea un'altra.

La generazione innovatrice è generazione politica, nota Ferrari, e non naturale. La generazione politica si compone di uomini appartenenti alla stessa società, che entrano insieme nella vita pubblica, partecipano dell'identico ambiente, operano contemporaneamente come amici o nemici, e si ritraggono insieme dalla scena del mondo, senza potersi in alcun modo separare. La generazione naturale è formata da individui, che vivono in diverse società, non si conoscono, nè collaborano alle medesime imprese. La prima comincia assai dopo della seconda, quando cioè gli uomini sono in grado di entrare nella vita pubblica, ed esercitarvi una qualsiasi influenza. Le generazioni politiche si distinguono per le mutazioni radicali o per le modificazioni del governo; le naturali si contano per gli anni soltanto. Accolta questa differenza fra le generazioni, indicata dal Ferrari, si può bene affermare che ogni generazione politica ha un concetto diverso dell'equa misura dei beni della vita, il quale tende a divenire più complesso, più distinto in sè, più razionale ed umano, senza perdere il suo originario carattere nazionale. E tale concetto si cerca di recare in atto negli ordinamenti dello Stato. Esso talvolta è in buona parte

identico presso quelle generazioni politiche contemporanee, che appartengono a popoli giunti più o meno allo stesso grado di civiltà. L'ideale, per esempio, delle generazioni pensanti degli Stati moderni retti con libere forme è la vera e compiuta garentia degl'interessi e dei diritti degl'individui e dei corpi morali di fronte all'amministrazione.

Accade che una generazione sola non abbia la potenza di attuare pienamente il suo concetto, massime se è molto alto ed opposto alle condizioni del tempo. In simile caso una prima generazione può essere chiamata a formare l'ideale, una seconda ad incarnarlo nella sfera dei fatti, eccedendo nell'attuazione, una terza ad arrestare il moto divenuto distruttore della stessa esistenza dello Stato, ed una quarta ad assicurare il trionfo definitivo del nuovo principio. Il Ferrari fa di queste quattro generazioni un periodo, a cui dà la durata normale di 125 anni, poichè ogni generazione politica ha, secondo lui, in media la vita di 31 anno e 3 mesi; egli crede che il periodo ha sempre bisogno di quattro generazioni, e si applica invariabilmente a tutte le epoche ed a tutte le nazioni. Ma ammessa pure l'opinione di Ferrari, che una generazione politica non possa recare ad effetto l'ideale, e noi amiamo aggiungere l'alto e vasto ideale; non segue necessariamente che ne occorrono quattro. Una generazione sola può concepire l'ideale, o può anche iniziarne l'attuazione, rimanendo al di quà di esso, o andando oltre; una altra può fermarsi per correggere gli eccessi, e co-

minciare a regolare il moto; una terza può avere la missione di rappresentare il compimento e l'epoca risolutiva o di trionfo. Può avvenire ancora che la preparazione abbia bisogno di più generazioni, come la stessa soluzione. In somma la preparazione, l'esplosione, la reazione e la soluzione possono dipendere ora da un minore, ed ora da un maggior numero di generazioni politiche, secondo l'indole e l'estensione dell'ideale, le qualità proprie delle generazioni pensanti e dirigenti, e le condizioni generali di civiltà dell'intero popolo. Bisogna tener conto che non tutte le nazioni entrano veramente nella storia, che non tutti vi partecipano in egual maniera, e che non tutte le generazioni politiche dello stesso popolo sono fornite di efficienza storica in grado identico, supponendo che appartengono a nazioni civili. Siamo ancora lontani da una statistica delle rivoluzioni, o dalle medie indeclinabili dei cangiamenti di governo, poichè è mestieri determinare innanzi ad ogni altra cosa, con sufficiente approssimazione alla verità, gl'ideali successivi delle singole generazioni politiche dei diversi popoli, che si mostrano nella lotta per l'equa misura dei beni della vita, e poi procedere al calcolo degli anni. Prima dell'osservazione quantitativa in massa si richiede l'analisi qualitativa; e questa dev'essere fatta con tutti i sussidî e con tutte le cautele dell'induzione moderna. Prima di generalizzare e di parlare intorno a medie, applicabili ad ogni epoca ed a ciascun popolo, è indispensabile fissare questi ideali nelle vi-

cende delle generazioni di una o più nazioni, ed esaminare, se davvero i periodi costano di un numero costante di generazioni, e se hanno la medesima durata normale. Ferrari ha appena iniziata la ricerca, ma certamente non l' ha compiuta. Le sue conclusioni dipendono spesso da giudizî molto subbiettivi sui fatti, non conformi all'opinione comune degli storici. Senza dubbio la ricerca è delle più intricate e difficili, e non può essere condotta avanti senza lunghe e diligenti analisi, scevre da presupposti sistematici.

La teoria di Ferrari, in ultimo, non s' informa alla legge del progresso, poichè non dimostra come i varî ideali, che sono a capo dei periodi s' integrano fra loro, e come quelli posteriori sono più complessi e sempre più elevati. In cotesti ideali è uopo riconoscere le graduali rivelazioni dello spirito della nazione, del carattere della razza e della medesima natura umana in un dato tempo. Ferrari si preoccupa della cifra, ed è costantemente disposto a far rilevare che il giro del periodo e l'altro della generazione pensante abbraccia un identico numero di anni. La sua legge aritmetica è fatale; essa rappresenta sotto l'aspetto quantitativo ciò che sotto l' aspetto qualitativo è la norma dei mutamenti politici di Platone, il circolo di Polibio, lo scendere e salire delle cose di Machiavelli, il corso e ricorso di Vico. Ferrari fornisce la misura ai periodi di questi filosofi, che si succedono fatalmente per ricominciare. La sua aritmetica si collega con l' immobilismo storico ideato dagli antichi;

egli medesimo confessa che la dottrina dei periodi è intralciata nel suo sviluppo da quella del progresso. Del rimanente non si oblii che l'applicazione del calcolo ai fatti umani in genere non significa che le medie siano sempre le stesse, poichè esse esprimono la costanza relativa delle condizioni sociali, per sè mutabili. Se parecchi periodi, ed anche molti, hanno l'identica durata, non tutti saranno perciò sottoposti alla stessa legge aritmetica. Nelle medie, che si riferiscono a fatti sociali, non è stato ancora possibile, riconoscere un sistema di rapporti tanto fissi e generali, quanto quello che si ritrova nei fatti naturali. L'idea di una Fisica sociale, illustrata da Quetelet, ha potuto felicemonte svolgersi in argomenti sociali, che hanno importanti elementi fisici e fisiologici, come nella teoria demografica ed antropometrica. Ma in argomenti di pura indole morale tale idea è accolta con notabili modificazioni e con grandi riserve, come nei fatti delittuosi. La dottina che ammette assolutamente un bilancio preventivo del delitto, e considera le oscillazioni annuali sempre come fenomeni accidentali, soggetti alla legge di compensazione entro un periodo più o meno lungo, deriva dalle tendenze della scuola di Quetelet, e non è confortata dall'esperienza. L'induzione matematica applicata alla vita sociale non nega, nè oscura ciò che in essa muta ed è perpetuamente *in fieri*. Le medie, adunque, e la Statistica armonizzano con la teorica del progresso.

---

5

# IL MOMENTO STORICO
## DEL
# NASCIMENTO DEL DIRITTO PRIVATO IN ROMA

—

GIUDIZII DI SCRITTORI TEDESCHI. CRITICA

Letta alla Reale Accademia di Scienze Morali e Politiche

DAL SOCIO

FRANCESCO PEPERE

Qual'era l'ordine delle idee, che informavano lo spirito del popolo romano nel tempo in cui iniziò l'opera del suo Diritto Privato, è una investigazione non di semplice erudizione storica, ma d'interesse scientifico ognor vivo, imperocchè in sè involge la conoscenza di quegli elementi intellettivi e morali, i quali concorsero alla creazione di quel Diritto, che acquistò ai Romani il vanto di saper *regere imperio populos*, e che nell'epoca moderna continua ad imperare appresso le nazioni civili.

Il Puchta, che è uno de' più rinomati scrittori tedeschi della storia del Diritto Romano, com'è provato dalle cinque edizioni fatte in Germania del suo *Corso delle Istituzioni di Diritto Romano* (tre delle quali curate dal Rudorf dopo la sua morte) e dalle due ita-

liane traduzioni, imprende a sostener la tesi, che il Diritto Privato Romano si è esplicato dal Diritto religioso. Donde segue, che il suo nascimento deve riferirsi al tempo di Numa, autor primo del Diritto religioso. Col quale si collega ancora l'iniziale sviluppo dell' *Ius Quiritium*, perocchè questo dal Sabino Numa ripete ancora la sua origine. Ed il *Ius Quiritium*, egli dice seguitando, secondò lo sviluppo dell' elemento plebeo, che è l' elemento essenziale del Diritto Privato. Ond'è, che colla plebe si svolse puro e libero il principio del Ius quiritium. Ed i *quirites* si contrapposero al *populus romanus*. Completa questo sistema Anco Marzio introducendo la plebe, come egli dice, tra gli elementi dello Stato, Anco Marzio, che è la geminazione di Numa, perchè nato dalla sua figlia e raccoglitore delle leggi, onde compose il Codice sacro. Suggella il Puchta il suo assunto di essere stato il *ius sacrum* la forma sotto cui manifestossi il Diritto Privato coll' argomento, che i *pontifices* erano giudici in tutti i rapporti giuridici delle famiglie ed in quelli attinenti alla proprietà, i cui istituti emanarono dall' *ius quiritium* (1).

Se questi giudizii dello scrittore tedesco, che presenta nel suo libro i portati della moderna coltura della storia del Diritto Romano de'suoi connazionali, corrispondano alla verità storica, è il tema, che imprendiamo a svolgere. E per discuterlo analitica-

(1) Corso delle Istituzioni di Diritto Romano § 23, 32, 34.

mente ed in tutte le sue parti abbiam creduto risolverlo nei seguenti quesiti.

1° Il Diritto religioso è per sè, ed era appo i romani potenziato a coadiuvare il nascimento e lo sviluppo del Diritto Privato?

2° Le istituzioni religiose di Roma ripetono la loro origine da Numa, ovvero s' iniziarono nel regno di Romolo?

3° Il Ius Quiritium si rivelò favorevole alla *plebs?*: ed i *quirites* si contrappongono al *populus romanus?:* ovvero il diritto della plebe comincia a celebrarsi in Roma con l'istituzione del censo di Servio Tullio e da questa s' inizia il corso del Diritto Privato?

E diciamo cominciando, essere natura propria della religione di unire le menti e gli animi in un medesimo pensiero ed in una stessa credenza, il pensiero della Divinità e la fede nella sua esistenza e nella sua azione sopra il mondo mortale. E questo è carattere comune di tutte le religioni e di tutti i popoli celebranti una religione, cioè che questi riconoscono una Divinità governatrice del mondo e reggitrice, qual divina Providenza, dei destini delle nazioni. Sopra questa idea costante dell' umanità il Vico e l' Hegel costituirono una suprema legge storica, e dalla sua perpetuità e necessità derivarono entrambi con somiglianti voci la definizione della storia; perocchè il Vico la definì: « una teologia civile ragionata della Providenza divina »: (1) e l'Hegel: « una Teodicea o giustificazio-

(1) Scienza Nuova. Lo stabilimento di principii.

ne della Providenza negli ordini dell'universo» (1).

La religione adunque produce la comunanza del pensiero e della credenza di un popolo in una Divinità, che presede al corso della sua storia, e quindi produce l'unità della mente e dell'animo di lui. La quale unità contrasta con la differenza delle individualità personali agenti per i loro proprii e particolari fini. Queste individualità danno origine al Diritto Privato, di cui sono efficienze le libere volontà individuali; come da quella unità procede il Diritto religioso, di cui sono efficienze il sacerdozio ed il sacro culto.

Il qual principio spiega il fatto storico, che in quelle società, nelle quali è predominato il potere religioso, questo predominio ha soffogato il libero sviluppo delle personalità individuali, e quindi il Diritto religioso ha impedito l'esplicamento del Diritto Privato.

In Oriente, dove la religione si rivela in quelle due forme principali che assunse, l'una de' popoli Ariani e l'altra dei Semitici, si manifestano chiaramente quei due fatti tra lor collegati del predominio del potere religioso e della depressione della personalità individuale. Di fatti così è scritto nel Darma Sastra: « sortita che un essere animato abbia al momento della creazione la bontà o la malvagità, la dolcezza o l'asprezza, la virtù o il vizio, la verità o la falsità, tale qualità lo raggiunge spontaneo nelle sue nasci-

(1) Filosofia della Storia.

te (1). E la ragione di questo annientamento della personalità dell'individuo è spiegata dall'altro dettato dello stesso Codice di Manu, che dice: « L'Ente Sommo diede dal principio ad ogni creatura un nome distinto, funzioni, modi di vivere secondo la parola dei Veda » (2). Ed una legittima conseguenza di questo principio dell'azione divina nel mondo, la quale soggioga sotto il suo potere la libertà dell'individuo, e quindi di una teocrazia, che reprime la potenzialità del Diritto Privato, è la sanzione dello stesso Codice dettante: « quanto il mondo racchiude è proprietà del Bramino » (3): e quindi della casta sacerdotale. Del che è assegnata come ragione che: « egli per la primogenitura e la superiorità dell'origine ha diritto su quanto esiste » (4).

Nella legislazione semitica di Mosè è negato ancora il diritto della proprietà individuale per causa del dominio di tutte le cose appartenente al Signore del mondo: *mea est enim omnis terra et vos advenae et coloni mei estis* (5). Secondo la qual legge a nessun uomo è dato il dominio individuale, ma a tutti gli uomini è dato il godimento di tutte le cose create. Laonde ancora quì, dove appare uno stato teocratico, e di spirito diverso da quello degli altri popoli orientali, il Diritto Privato è similmente represso sotto il predominio del Diritto religioso.

(1) Lib. I. § 29.
(2) Ibid. § 1.
(3) Ibid. I, 160.
(4) Ibid. X. 3.
(5) Exod. XIX. 6. Lavit. XXV. 23.

Nella Grecia la fantasia divinizza tutto il mondo della natura e il mondo dello spirito, perchè a tutti gli elementi di quello ed a tutte le potenze di questo corrispondono altrettante divinità. E poichè è la fantasia, che crea la greca teologia, così la religione vi assume la forma artistica. Le Divinità son da quella fantasia concepite e rappresentate sotto le umane forme della bellezza, della forza, della maestà. « Gli Dei, osserva Ritter, presero la figura dell' uomo, fecero alleanza con lui; solamente essi erano più potenti e saggi, ma erano sottoposti alle stesse sofferenze ed alle stesse passioni; e per tal modo essi entrarono nel dominio dell' arte » (1). Siccome adunque la religione nella Grecia era creata dalla mente umana, e non data come in Oriente, dall' inconscia intuizione dell' Assoluto, così non era fatta per annientare la personalità umana, ma al contrario questa esaltavasi nella creazione dell' arte sotto le forme della divina bellezza. Per la qual cosa, nella inesistenza d' una teocrazia e di un Diritto puramente religioso in Grecia, si dispiega in questa la potenza dell' individuo e del suo Diritto. Appare nella coltura ellenica il periodo del Diritto Umano, che succede nella storia al periodo del Diritto Divino.

In Roma ci troviamo similmente d' innanzi ad un mondo tutto divino. « Varrone, osserva Vico, ebbe la diligenza di raccogliere trentamila nomi di Dei, che tanti pure ne noverano i Greci; i quali nomi si

(1) St. della filos. ant. II, 3.

rapportavano ad altrettanti bisogni della vita o naturale, o morale, o economica, o similmente civile dei primi tempi (1). Sicchè in Roma del pari che in Grecia era deificato il mondo della natura e quello dello spirito. E le potenze attive di questo erano simboleggiate principalmente negli Ercoli, che erano appunto più, perchè sono varie e diversamente agenti le potenze dello spirito. Vico stesso nota, che Varrone dottissimo dell'antichità ne giunse a noverar quaranta (2). E Mommsen accennatane la pluralità ne fa risaltar quegli due: il primo, l'Ercole, che da *hercere*, Dio dell'assiepato podere, ovvero della proprietà, ottiene che sull'ara massima, consacrata a lui nel foro boviano, gli si voti la decima parte della sostanza per fin di rimuovere minacciate perdite, o procacciare sperati guadagni; il secondo, l'Ercole, che dal celebrarsi sopra la stessa sua ara, e quindi dal mettere sotto la sua fede i trattati, che si stringevano e convalidavansi col giuramento, fu addimandato *Deus fidius*, cioè Dio della serbata fede; e da ultimo egli segnala gli Ercoli adorati sulle are di quasi tutte le città d' Italia e scolpiti nelle statue collocate lungo le strade maestre, perchè era il Nume tutelare delle contrattazioni (3). Laonde questa Divinità era più di ogni altra in attinenza col Diritto Privato, a cui il patrimonio ed i contratti si riferiscono.

(1) Eod. Lo stabilimento de' principii Deguita XXX.
(2) Ibid. Degnità XLIII.
(3) Vol. I, cap. XII. Religione.

Ma la teologia romana, avvegnacchè popolata da simil numero di Divinità, che appresso i Greci, pure è animata da intendimento diverso che appo costoro, il quale procede dalla diversa natura dello spirito, che la crea. Lo spirito greco è potenziato alla creazione dell' arte, e lo spiritto romano alla creazione dello Stato giuridico nel mondo delle nazioni. Alla tendenza di questo spirito piega la religione in Roma, e cioè alla costituzione, all' incremento ed alla conservazione dello Stato. La costituzione è auspicata dalla forza divina, la quale assiste Romolo nella fondazione della città; l' incremento è operato dal *bellum* divinizzato in Bellona, e giustificato di contro ai popoli nemici dai Feciali; la conservazione dello Stato è tutelata dal Diritto, di cui la prima forma in Roma è religiosa, il *Jus sacrum*. Per la qual cosa la religione serve in Roma allo Stato, ed è politica: divinizza la forza e il Diritto, la forza con cui lo Stato nasce e si estende mediante la conquista, il Diritto che dà l' essere allo Stato. Ed è così compenetrato in Roma lo Stato colla religione, che le funzioni dello Stato si confondono colle religiose. Publicum Jus in sacris, in sacerdotibus, in magistratibus consistit (1). Ed in coerenza di questo sistema i sapienti del Diritto debbono essere i sacerdoti. Di fatti Pomponio dice: legum interpetrandi scientia et actiones apud collegium pontificum erant (2): cioè non solo la sapienza delle leg-

(1) L. 1. §. 1. D. de I. et I. (I. 1).
(2) L. 2. D. de Orig. Jur. (I. 2).

gi, ma ancora la conoscenza de' modi per attuarle nella forma delle azioni.

Questo era adunque il carattere del pontificato romano, l'essere a capo della religione, ed i suoi membri sapienti in giurisprudenza. Divinitus istitutum, dice Cicerone, ut pontifices et Deorum immortalium religionibus praeessent, et humana iura interpetrarentur (1). Di che seguitava la massima: quod nemo pontifex bonus esset, nisi qui idem ius civile probe cognosset. Per la qual cosa, secondo il concetto di Cicerone, il pontefice era come l' anello di unione del divino coll' umano, del finito degli umani diritti coll' Infinito dell' Idea che ad essi sovrastava. Ed i pontefici erano prescelti dal ceto de'patrizii. « Et sacris e principum numero Numa pontifices quinque praefecit » (2).

Ma i Ponteflci, dice Pomponio, « qui scientiam nacti sunt iuris, in latenti ius civile retinere cogitabant » (3). E questo è carattere di ogni pontificato che ricorre nella storia, il velarsi cioè di una nube misteriosa, che impedisce la libera diffusione delle sue dottrine e de'suoi procedimenti di governo. Il Vico attribuisce il carattere arcano dell'*Ius sacrum et pontificium* all'indole delle aristocrazie, che di questo diritto si fanno scudo. « Ex reipubblicae mere optimatium natura est ius arcanum (4) Ma non è solo delle aristocrazie,

(1) Pro domo.

(2) Cic. de Repub. II. 14.

(3) Eod.

(4) De uno univ. Jur. pr. et fin. un. CLXVIII.

noi osserviamo il mantenere arcane al popolo le cose attinenti allo Stato per fin di serrare nel loro ordine l'autorità e l'esercizio del governo, bensì è proprio ancora della religione il mistero, perocchè siccome

« . . . . . . . . il suo concetto
Al segno del mortal si soprappone (1) »:

così non discende al grado di cognizione volgare, ma rimane privilegio de' pochi sapienti in divinità. Per la qual cosa erano insieme il patriziato e la religione, che informavano del loro spirito il primitivo Diritto di Roma, la cagione dell' essere questo arcano.

Il qual carattere era di ostacolo al nascimento del Diritto Privato. Imperocchè questo emana dal libero esplicamento della libertà dell'individuo, e la prima condizione di questa è la conoscenza e, più particolarmente, la conoscenza delle leggi. La quale, nel primo tempo di Roma, solo i patrizii erano in grado di avere, e non avendola tornava a loro vergogna: « turpe esse patricio viro, dice Muzio Scevolo a Sulpizio, ius in quo versatur ignorare. « Ma la plebe era mantenuta dal pontificato patrizio nell'ignoranza delle sue leggi: ond'è che posteriormente pervenuta alla coscienza di questo torto ne menava alta querela, dicendo: « non ad fastos, non ad commentarios pontificum admittimur (2). E per questa ragione ella accolse con giubilo il *Ius Flavianum,* nel quale il se-

(1) Dante Parad. C. XV.
(2) Liv. IV. 3.

gretario del patrizio Appio Claudio Ceco « civile ius, repositum in penetralibus pontificum, evulgavit, fastosque circa forum in albo proposuit, ut quando lege agi posset sciretur (1) » Et adeo gratum, aggiunge Pomponio, fuit hoc munus populo, ut tribunus plebis fieret—Gneus Flavius—et senator et aedilis curulis » (2).

Era adunque l'azione dei due elementi, il patriziato e la religione, che traendo dietro di sè l'arcano delle leggi impediva il nascimento del Diritto Privato.

Ma può sicuramente dirsi, che questo, in tal momento storico, e quindi i privati diritti non erano per alcun modo riconosciuti? Rispondiamo, che questi, come i naturali diritti dell' umana persona, quali sono in ispecie il diritto di famiglia e il diritto di proprietà non potevano essere cancellati, ma la forma in cui erano riconosciuti ed attribuiti non attesta l' esistenza del vero Diritto Privato sussistente secondo la purità de' suoi principii. La quale esistenza era di fatti inconciliabile col dominio di un Diritto, che decretava il privilegio della classe de'patrizii, e che si custodiva arcano. Il privilegio significava la disuguaglianza civile, contraddittoria col Diritto Privato, l'arcano delle leggi la negazione di questo stesso. Perchè se può concepirsi arcano un Diritto Pubblico e noto ai soli reggitori dello Stato, il che può accadere nelle monarchie assolute e nelle aristocrazie, è inconcepibile un arcano

(1) Eod. IX. 46.

(2) L. 2. D. de Orig. Jur. (I. 2).

Diritto Privato, perchè gli esseri agenti di questo Diritto sono gl'individui, ai quali se lo si nasconde, non possono giuridicamente agire, ed è come non l'abbiano, e conseguentemente tanto è l'arcano, quanto l'inesistenza del Diritto Privato. La forma adunque, secondo la quale erano riconosciuti ed attribuiti i dinotati diritti emanava dal Diritto Pubblico, per cui effetto ai soli patrizii erano attribuiti i diritti del matrimonio civile, *iustae nuptiae*, e della perfetta proprietà, *dominium quiritarium*, ed alla plebe non era concessa che la *coniunctio maris atque foeminae* secondo il *Ius naturale*, cioè il Ius quod natura omnia animalia docuit, et non solum humani generis proprium, sed et omnium animalium; e dei beni non erale concesso che il godimento, e non la piena potestà sopra di essi, *dominium in bonis*. E l'Ercole stesso a cui si sacrificava con i frutti della terra, ed a cui era raccomandata la fede de'contratti, non aveva per suoi ministri ed interpetri che i pontefici stessi, non fautori di un *certum ed aequum ius*, qual'è il carattere del Diritto Privato.

Ma pur è una credenza diffusa e confortata dal giudizio di autorevoli scrittori, che la religione sia stata auspice al nascimento del Diritto Privato ed il sacro palladio delle sue istituzioni. « L'idea di proprietà privata, dice un eloquente scrittore francese, in un libro, che ha veduto sette edizioni (1), era insita nella religione stessa.... perocchè era una istituzione

(1) La citè antique par Fustel de Coulanges Cap. VI.

aderente alla religione domestica. La quale prescriveva d'isolare il domicilio ed il sepolcro. La stessa religione comandava, che il focolare fosse fissato al suolo, che il sepolcro non fosse nè demolito, nè traslocato. Abolite la proprietà ed il focolare sarà errante, le famiglie si confonderanno, i morti saranno abbandonati e senza culto. Per cagione dell'indestruttibile focolare e dello stabile sepolcro la famiglia ha preso possesso del suolo, la terra è stata come imbevuta e compenetrata dalla religione del focolare e degli antenati. Così l' uomo delle antiche età fu dispensato dal risolvere troppo difficili problemi. Senza discussione, senza lavoro, senza l'ombra d'un esitazione, egli giunse d'un tratto e per virtù delle sole sue credenze al concetto del diritto di proprietà, di questo diritto, donde emana ogni civiltà, dappoichè per esso l'uomo migliora la terra e diviene esso stesso migliore. Laonde non furono le leggi che guarentirono dapprima il diritto di proprietà, ma fu la religione. Ogni dominio era sotto gli occhi delle Divinità domestiche, che vegliavano sopra di esso. Ogni campo doveva essere circondato da un recinto, che lo separava nettamente dal dominio delle altre famiglie... E questo recinto era fatto sacro dalla vittima, che s' immolava sopra di esso, ed il cui sangue si faceva scorrere nella fossa, e dove gettati de' carboni accesi—forse al focolare domestico—unitamente a grano, a frutta ed a vino e miele, si piantava sulle ceneri ancora calde il termine di pietra o di legno. Il qual termine costruito sulla terra, era come la

religione domestica impiantata sul suolo, per significare che questa era perpetuamente la proprietà di famiglia. Più tardi, coll'aiuto della poesia, il termine fu considerato come un Dio distinto e personale ».

Da queste leggi il citato autore inferisce come logica la conseguenza dell'inalienabilità della proprietà presso gli antichi. « Fondate, egli dice, la proprietà sul diritto del lavoro l'uomo potrà spogliarsene. Fondatela sulla religione nol potrà più: un legame più forte della volontà dell'uomo lo avvience alla terra. D'altrode questo campo in cui è il sepolcro, dove vivono i divini antenati, dove la famiglia deve celebrare un culto perpetuo, non è la proprietà di un uomo solamente, ma d'una famiglia. Non è l'individuo vivente, che ha stabilito il suo diritto su questa terra, è il Dio domestico. L'individuo non la ha che in deposito, essa appartiene a coloro che son morti ed ai nascituri. Essa fa un corpo solo con questa famiglia e non può separarsene. Distaccare l'una dall'altra, è alterare un culto ed offendere una religione ».

Abbiam riportato tutto questo ragionamento dello scrittore francese a fin di rendere manifeste tutte le ragioni, sulle quali si fonda la credenza di un origine divina della privata proprietà, e quindi della derivazione del Diritto Privato dalla religione. La conseguenza, che egli inferisce della inalienabilità della proprietà privata dall'essere una istituzione emanata e dipendente dalla religione, scrolla le basi di

tutto il sistema, che deriva la proprietà e il Diritto Privato dalla religione. Imperocchè una proprietà destituita del diritto di alienarla e quindi della sua libera disposizione, non ha che la parvenza, ma non la realtà, della proprietà privata. Il che vien confermato dall'esempio, che cita l'autore della proprietà derivata dalla religione, anzi data da Dio, qual'è la proprietà mosaica, conciosiachè questa abbbiamo innanzi veduto non essere, che un temporaneo possesso della terra, di cui la proprietà appartiene a Dio, siccome lo stesso lodato autore il riconosce.

Ed il tipo stesso della proprietà privata nata dalla religione, qual'è figurato dallo scrittore medesimo non è il tipo della libera proprietà appartenente all'individuo, e della quale gli competa l'arbitrio di disporne, ma è bensì un patrimonio di famiglia, inalienabile, intangibile, perpetuo: che è un terzo elemento con gli altri due del focolare domestico e del sepolcro che compone l'unità delle tre parti, la quale forma il patrimonio familiare. Le Divinità domestiche lo custodiscono e lo tutelano in perpetuo diritto a tutti i membri che sono, che furono e che saranno della famiglia.

Se adunque sono queste due le forme della proprietà nata dalla religione: l'una della proprietà inalienabile, e l'altra della perpetua e spettante all'ordine duraturo della famiglia, si può ben dire che non sia vero l'assunto di essere derivata la proprietà e quindi il Diritto Privato dalla religione, im-

perocchè quella non è reale proprietà privata per la ragione che manca de' suoi essenziali attributi.

Che rimane adunque di questo assunto? La spiegazione del mito delle Divinità tutelari delle private proprietà e poste alla custodia de' loro confini. Ma non regnavano in terra queste sole Divinità nell'epoca divina del genere umano, bensì tante quanti erano gli elementi della natura e le facoltà e gli atti delle umane persone. Al cielo, alla terra, al mare presedevano Giove, Cibele, Nettuno: alla sapienza, alla bellezza, ai matrimonii Minerva, Venere, Giunone: alla guerra, alle arti, alla proprietà Marte, Vulcano, Ercole. Per quanto adunque Vulcano presedeva ed assisteva alle produzioni dell'arte, per tanto ancora Ercole alle fatiche sui campi, e il Dio Termine alla custodia de'confini di questi. Sicchè quella che era l'azione di tutte le Divinità sugli atti umani era similmente l'azione delle Divinità tutelari della privata proprietà. E quest' azione o era una efficienza divina degli atti umani, di modo che quella giudicavasi produttiva di questi, come nel periodo orientale, ed allora sotto il dominio di quest' azione divina non era libero lo sviluppo dell' attività individuale, e quindi potenziato alla creazione della privata o individuale proprietà: ovvero l'azione divina era immaginata come un assistenza, oppure un concorso agli atti umani, come nel periodo greco e nel romano, ed allora era più libero l'esplicamento dell'umana attività. Donde segue, che quanto più l'azione della Divinità ritraevasi dal promuovere o dal

concorrere agli umani atti, tanto più la libertà umana se ne avvantaggiava, acquistava la sua naturale autonomia e procedeva alla produzione delle sue opere ed alla creazione della privata proprietà.

Ma se la religione—rientrando nel nostro tema—non era atta in Roma a coadiuvare lo sviluppo del Diritto Privato, fu però una delle pietre angolari, sopra cui si costruì l'edificio dello Stato, e quindi confortava della sua sacra sanzione l'autorità del Diritto Pubblico. Di fatti, che altro mai significano gli auspicii, dai quali è prescelto il primo re di Roma nella mitica lotta tra i due combattenti pel regno, se non che questo era il voler dei Numi? Laonde non è la pura forza, colla quale Romolo abbatte Remo, che gli conferisce il diritto al regio potere, ma è la divina volontà, che dirige questa forza, è la religione che ne tempera e ne governa l'esercizio.

Ond'è che non fu Numa l'autor primo delle istituzioni religiose dello Stato, ma queste s'iniziarono con Romolo. Romulus, dice Cicerone, urbem condidit auspicato, et omnibus publicis rebus instituendis, qui sibi essent in auspiciis, ex singulis tribubus singulos cooptavit augures (1). E gli augurii erano l'interpetrazione della Mente Divina, che reggeva i destini di Roma. La forza adunque e la religione non si disgiungono nè al principio, nè nel processo della storia di Roma. In quello la religione imprime alla forza

(1) Eod. lib. sec. IX 16.

il carattere di potenza divina, in questo la religione addiviene il Iupiter omnis sequus, e si converte nel Diritto Interno *in aequum ius,* e nell'Esterno nel costume di parcere subiectis et debellare superbos.

Per la qual cosa l'unità dei due elementi, della forza e della religione nel primo momento, e della forza e del diritto nei successivi, l'unità, diciamo, delle due potenze della natura umana, che è la fattrice della storia, della potenza materiale cioè e della spirituale, costituisce il criterio intellettivo della storia di Roma, e più particolarmente ancora della storia del suo Diritto.

Le ricerche fatte dal Bonghi sopra tutti i documenti della storia romana per narrare, come ha fatto, con esattezza e giusta critica la storia di Roma, han messo in luce le incertezze degli scrittori nell'attribuire alcune istituzioni religiose più all'uno che all'altro dei due primi re. Degli Auguri abbiam già detto. Il collegio delle Vesteti, egli fa vedere come vi ha chi dubita di averlo istituito Romolo o Numa, perchè Varrone tra gli altri parla della Vestale Tarpeia esistente al tempo del primo. Inoltre, il primo corpo sacerdotale egli fa notare essere da Dionisio, sull'autorità di Varrone stesso, riportato a Romolo, al quale quegli attribuisce l'istituzione di sessanta sacerdoti, destinati a compiere le sacre cerimonie pubbliche, sì per ciascuna curia, che per ciascuna tribù (1). Dalle quali ragioni è tratto il Bonghi al giudizio, che « una

(1) Storia di Roma lib. 1. cap. 2.

separazione netta, precisa tra Romolo fondatore e Numa ordinatore soprattutto religioso della città non si poteva fare (1) ».

Il qual giudizio conferma il criterio da noi sopra espresso, che l'unità dei due elementi, la forza e la religione, la forza che fonda lo Stato nell'interno e lo estende al di fuori colla conquista, e la religione che rende umana la forza, domina il processo della storia di Roma. Nel quale appare eziandio, che il terzo re di Roma personifichi più chiaramente cotesta unità, e che in lui s'interzi la dualità di Romolo e di Numa, come unità delle idee di entrambi. Di fatti Tullo Ostilio è fatto l'autore dell'*Ius Feciale*, il quale in sè contiene ed esprime l'umanità della guerra, e quindi l'accordo della forza guerriera con la religione, e l'unità della forza e del Diritto.

Per la qual cosa, se il *Ius sacrum* secondo la tesi del Puchta, contiene i primi elementi del Diritto Privato, questi non a Numa, come egli sostiene, ma a Romolo debbono farsi risalire, perchè con questo s'iniziano le istituzioni religiose. Ma il vero è secondo il concorde giudizio degli storici, che con Romolo s'inizia il Diritto Pubblico e non il Privato, e però quello fu il primo Diritto di Roma, ed i privati diritti non avevano esistenza a sè, ma erano dipendenze dello Stato, il quale creava la personalità, la famiglia e la proprietà non secondo i principii del Diritto Naturale e quindi, come abbiamo innanzi notato, se-

(1) Ibid.

condo i puri principii del Diritto Privato, ma secondo le esigenze della costituzione politica e della vita dello Stato, organizzata nella forma, che dalle condizioni storiche era imposta. Ed al quale Diritto Pubblico è più spontaneamente portato ad accoppiarsi, che non al Diritto Privato, l'elemento religioso, e quindi meglio conviene l'attributo di *Ius sacrum*, essendo la natural tendenza di ogni Stato quella di rafforzare la propria autorità colla religione, perchè questa imprimendole il carattere di un autorità divina attrae più forte d'intorno a sè il rispetto del popolo. Per la qual cosa, com'è vero per Romolo, che seminando i primi germi religiosi in Roma, questi non produssero il Diritto Privato, così dev'essere anche vero per Numa, che coll'aver fecondato i detti germi non allevò più rigogliosa la pianta del Diritto Privato.

Nè accresce vigore alla tesi del Puchta l'altro suo argomento, che i *pontifices* erano i giudici in tutti i rapporti attinenti alla famiglia ed alla proprietà, emananti dall'*Ius quiritium*. Con il che vuol dire, che siccome questi rapporti appartengono al Diritto Privato, così i ponteflci, ministri dell'Ius sacrum, attestano la comunanza di questo con quel Diritto, e quindi all'ombra del *Ius sacrum* essere germogliato il Diritto Privato.

In quella vece, a noi pare più giustificata l'illazione che si tragga dalla predetta potestà giudiziaria de' ponteflci, della comunanza del *Ius sacrum* col Pubblico, e dell' appoggio da quello fornito a questo. Imperocchè i due istituti della famiglia e della

proprietà erano dipendenze del Diritto Pubblico, e non comuni diritti privati di tutti i cittadini. Il che avvertì la plebe quando acquistata la conoscenza dell'eguaglianza civile, cardine del Diritto Privato, iva gridando. « Cives nos sumus, et si non easdem—Patrum— opes habere, eamdem tamen patriam incolere. Connubium petimus, quod finitimis externisque dari solet: nos quidem civitatem, quae plus quam connubium est, nostris etiam victis dedimus » (1).

E questa negazione verso la plebe del matrimonio civile, riverberavasi, come nota il Vico, sul diritto di proprietà, imperocchè privati, come erano, i plebei del primo non avevano suità, non agnazione, non gentilità, che erano tutte dipendenze delle iustae nuptiae (2) ed organi nello stesso tempo del diritto successorio; il quale è un emanazione di entrambi i diritti di famiglia e di proprietà. Laonde il diritto dei beni, ai quali erano stati ammessi i plebei, non essendo trasmissibile per eredità, dappoichè i *sui*, gli *agnati* ed i *gentiles* erano gli eredi legittimi, non avea il carattere del perfetto dominio, qual'era il quiritario, ma di un diritto manchevole dell'autorità civile, e addimandato *dominium in bonis*.

Adunque se i pontefici erano chiamati a giudicare dei rapporti attinenti al diritto di famiglia e al diritto di proprietà emananti dall' Ius quiritium, e questi diritti nonerano attribuiti secondo la ragione del Giu-

(1) Liv. 1 Dec. lib. IV. 3.

(2) Scienza Nuov. lib. II. Della politica poetica.

re Privato, ma secondo le esigenze del Pubblico, le quali ne avevano creata la capacità pe'soli patrizii, ne discende per logica conseguenza, che la predetta giurisdizione de'pontefici cadeva sopra rapporti creati dal Diritto Pubblico, e non dati dal Diritto Privato. Era un sistema tutto coerente nelle sue parti. La giurisdizione deve seguire l'ordine e la natura de'diritti. Attribuiti questi ai patrizii dal Diritto Civile, il Diritto Giudiziario ne deferiva la cognizione al corpo de'patrizii sapienti in legislazione, quali erano i pontefici. E però il fatto della giurisdizione di questi non prova l'assunto del Puchta, cioè di esercitarsi tutelando il Diritto Privato, ma prova il contrario, perocchè esercitavasi mantenendo serrato nel ceto de'patrizii l'ordine de'diritti.

E solo quando appare in Roma lo sviluppo dell'elemento plebeo comincia a celebrarsi il Diritto Privato, il che è conforme alle leggi della storia. Imperocchè l' idea contenuta nella plebe di Grecia e di Roma è l' idea dell' eguaglianza civile degli uomini, e questa è la base del Diritto Privato. Il Puchta dice doversi a Niebhur l' intelligenza vera dell' idea della plebe, perchè innanzi di lui era ritenuta per un volgo di poveri e proletarii, e con ciò di aver egli reso uno de' maggiori servizii alla storia romana (1). Ma se per boria di nazione, usando una frase vichiana, il Puchta vuole attribuire cotesto merito al suo connazionale, noi abbiamo il debito di notare, che molto tempo innanzi a

(1) Eod. vol. I. §. 35.

a lui il nostro Vico dimostrò, che la plebe tanto in Grecia, quanto in Roma è la moltitudine, che ha acquistato la coscienza del suo essere umano e dei suoi diritti, e quindi si eleva alla dignità di popolo. Donde deriva, secondo il Mommsen, il nome di *plebs,* cioè da *pleo*, *impleo*, che risponde a pienezza di gente, a moltitudine. La quale, quando appare reclamante i naturali diritti dell'essere umano contro l'aristocrazia, che gli si arroga come privilegio, acquista personalità civile. Solone, secondo Vico, è in Grecia la personificazione della plebe ateniese, imperocchè il suo celebre motto, *γνωυι σαυτον*, esprime appunto la coscienza, che i plebei acquistano di essere di egual natura umana coi nobili, ed in conseguenza di dover essere con quelli eguagliati in civil diritto. « Similmente i romani plebei, dice il Vico seguitando, avrebbero dovuto avere il loro Solone, perchè nelle contese sostenute coi patrizii affermavano, che i loro padri, de' quali Romolo aveva composto il Senato, *non esse coelo dimissos*, cioè che non avevano cotal divina origine, che essi vantavano; e che Giove era a tutti eguale, che è la storia civile di quel motto: Iupiter omnibus aequus: dove poi i dotti intrusero quel placito, che le menti son tutte eguali, e che prendono diversità dalla diversa organizzazione de' corpi e dalla diversa educazione civile. Con la quale riflessione i plebei romani incominciarono ad adeguare coi patrizii la civile libertà, fino a che cangiarono affatto la romana repubblica da aristocratica in popolare » (1).

(1) Eod. lib. II. Caratteri d' intorno al parlare per caratteri poetici delle prime nazioni.

La romana plebe adunque è contrapposta al ceto de' quiriti, o al contrario ne son da questi promossi il nascimento e lo sviluppo; ed inoltre l'uno e l'altro elemento, il quiritario ed il plebeo risalgono a Numa?

Il cardine di tutta la questione sta nel ricercare, se debba ammettersi l' antitesi sostenuta dal Puchta tra il puro elemento romano o latino individuato in Romolo, vissuto nella latina Alba, e l' elemento quiritario, che egli ritiene personificato in Numa; propugnatore il primo elemento del diritto de' patrizii, fautore l' altro, secondo lui, del diritto della plebe e quindi del nascimento del Diritto Privato.

Il certo dato dalla storia si è, che il nome di Quiriti è il nome originario del popolo di Numa. Quirites, dice Livio, a Curibus appellati (1). E la somiglianza vocale tra *Quirites* e *Curites* suggella la parentela delle voci. Principe de' Quiriti era Numa della Sabina città di Cure. Ma innanzi di lui per effetto della mitica lotta pel ratto delle Sabine, regnando Tito Tazio in Cure, unificati i due popoli de' romani latini e de' Sabini, ne derivò l'unità de' due nomi in quello del *populus romanus Quiritium*. Laonde non solo prima di Numa i romani addivengono *Quirites*, ma colla incorporazione de' Cureti o Sabini nella città di Roma lo spirito quiritario s'identifica col romano e latino.

Con argomenti filologici il Vico dimostra ancora l' identità del nome e dell' essere de' Quiriti col nome e l' essere de' Romani, imperocchè dice, che i Quiriti

(1) I Dec. I. 10.

romani furono così denominati da *quir*, lancia; nome che esprime il titolo della romana maestà, la quale era rappresentata dai comizii curiati, e questi così denominati anche da *quir*, da cui deriva la voce *curia*, l'adunanza dei *quirites*. Sicchè dalla stessa radice emanano i nomi dell'istituzione e delle persone che in loro la incarnano, dell'organismo e degli organi (1). Ed in altro luogo egli dice: romani Quirites non alii quam Patres fuere: ex ordine enim Patrum Patrumque princeps fuit Romulus, qui inter Deos relatus, a Quiri, hasta Sabinis dicta, qua valebat, Quirinus est appellatus (2). Secondo questa opinione il nome di Quirino assunto da Romolo derivò da quello della lancia sabina. Il che vuol dire, che lo assunse coll' unificazione de' due popoli, e questa fu scolpita come nel nome del romano popolo de' Quiriti, così nel suo nome di Quirino.

Adunque la formata unità del *populus romanus quiritium* fin dal regno di Romolo non fa veder contrapposto l'elemento quiritario al romano; che anzi si manifesta nell' ordine del Diritto la fusione operata de' due elementi sotto il predominio del romano, in coerenza del fatto dell' incorporazione de' Sabini nella città di Roma. In effetti, tutto il *ius commercii* del primo periodo del Diritto si reca in atto mediante la formola della *mancipatio; aio hanc rem meam esse ex iure quiritium*. E la *mancipatio* è la simbolica occupazione colla forza, *manu capio;* e questa forza,

(1) Eod. lib. II dell' orig. de comiz. rom.
(2) De univ. Jur. pr. et fin. un CXXIII.

che è elemento romano, è espressa col nome della lancia sabina. Adunque sono i due elementi così identificati tra loro, che la loro comune azione produce un medesimo e solo fatto giuridico. Il quale si è di costituire il Diritto romano quiritario, che ai soli *quirites*, che sono i patrizii, attribuisce diritti, poteri ed onori. Di che segue non già l'accordo, bensì l'opposizione dello spirito quiritario col plebeo.

E per la verità storica non può trasandarsi di venir notando, che se nelle istituzioni di Numa si è creduto di scorgere alcuna cosa favorevole alla plebe, e darne il vanto all'elemento quiritario, non è somigliante merito dalla storia ricusato a Romolo, di cui Livio dice, che multitudini tamen gratior fuit quam patribus (1).

Il Puchta fa continuare da Anco Marzio l'opera iniziata da Numa, dicendo, che è dalla tradizione attribuita al primo l'introduzione della plebe fra gli elementi dello Stato, a cui prima partecipavano soltanto i *patres*, e che la tradizione medesima non fa risalire più innanzi di Numa, l'Anco allegorico, gl' inizii di un diritto della plebe (2).

La riferita tradizione non solo non è confortata da documenti storici, ma questi in vece la contraddicono. Imperocchè il carattere di Anco Marzio, e lo corrispondente alla verità dei fatti da lui operati, è così scolpito da Tito Livio: medium erat in Anco ingenium, et Numae et Romuli memor. Era dunque una

(1) Eod. I, 15.

(2) Eod. Vol. I § 34.

figura mediante tra Romolo e Numa: il che significa, che erano in essa armonizzati il carattere guerriero dell'uno ed il religioso dell'altro. Il primo egli manifestò nelle guerre combattute contro i popoli latini, tuttora osteggianti a Roma, ed i quali finì per incorporare in questa, seguitando morem regum priorum, qui rem romanam auxerant hostibus in civitatem accipiendis. Sicchè per la conquista Anco Marzio rassomiglia a Romolo, personificante la forza guerriera e ne riproduce il carattere. Il secondo o il carattere di Numa egli incarnò e riprodusse in lui con la pubblicazione del Codice sacro. Il quale ordinò al sommo sacerdote di comporre descrivendo in esso i modi di compiere i pubblici sacrifizii, come erano stati da Numa istituiti (1). Laonde non può ritenersi col Puchta, che Anco Marzio sia una geminazione di Numa, poichè l'è similmente di Romolo; ovvero che il primo sia più del secondo, giusta la sua frase, un Anco allegorico per attribuirgli il remoto principio dell'ammissione della plebe agli ordini dello Stato.

La qual cosa non v'è documento storico che attribuisca a lui, imperocchè non fu da lui ammessa nè al Senato, nè ai comizii. Non al primo. perchè anche i cento *patres minorum gentium* furono aggiunti da Tarquinio Prisco ai ducento *maiorum gentium* chiamati da Romolo al Senato, ed aggiunti per completare la rappresentanza delle tre tribù, rappresentando i romulei le due dei Ramnes e dei

(1) Eod. I. 6. 32.

Tities, ed i Tarquinensi la terza dei Luceres; E questi stessi non erano della classe plebea (1). Non ai secondi, perocchè gli esistenti comizii curiati erano composti dei cittadini delle curie, nelle quali le tribù erano divise, e quindi de' patrizii che formavano i tre stipiti generativi delle tribù, e queste delle curie (2). Ond' è che alla plebe non fu dato l' ingresso tanto al Senato (3) che ai comizii se non quando ella cominciò a divenir eguale coi patrizii nel valore della persona, e quindi a meritar la partecipazione agli ordini dello Stato.

E fu in lei riconosciuto questo valore ed attribuitale la personalità civile e politica dalla istituzione del *Censo* ordinato da Servio Tullio; imperocchè il nuovo principio da quello introdotto nell' ordine del Diritto fu il principio dell'eguaglianza civile. Per cui effetto non più il patriziato, ma *dat census honores*; non più dall'arma gentilizia, ma dal patrimonio della persona vien misurato il valore dell'individuo; non più il privilegio di classe, ma la potenzialità di ciascun cittadino ad acquistare mediante il censo i diritti civili e politici, costituisce il nuovo principio apportato dal Censo. Il quale principio, che è l'anzidetto dell'eguaglianza civile, si esplicò nell'attuazione dell'istituzione del censo in quelle particolari determinazioni, che la confermavano. Imperocchè queste contenevano l'applicazione della suprema legge del Diritto, che è

(1) Liv. I, 8. Dion. Hal. II, 2. 47.

(2) Dion. III. 67. Liv. I. 35. Cic. de repub. II, 20.

(3) Burchardi St. dello Stat. e del Dir. Rom. Par. I, cap. I, §. 4.

la misura o la proporzione. Di fatti, secondo il *quantum* dei beni era stabilito il contributo ai pubblici pesi, il modo del servizio militare, e correlativo con questi obblighi il valore del voto ne'comizii centuriati.

I quali mutarono la base della costituzione politica, perocchè questa da aristocratica qual'era, addivenne popolare, essendo il censo di cui tutti i cittadini erano capaci, la comune condizione a partecipare allo Stato. E Vico nota che il Δεμὸν dell' Etica di Aristotile fu dal Segni, peritissimo del greco linguaggio, tradotto nel censo; ed appresso i Greci tantum sit respublica Δεμοκρατικη, seu popolaris, quantum respublica per censum instituta (1).

Sicchè era un sistema tutto coordinato al principio dell'eguaglianza civile, e tanto nella sfera del Diritto Pubblico, quanto in quella del Privato. E di questo due leggi principali di Servio Tullio bastano a dimostrare il nuovo aspetto che assunse, e conforme alla sua natura. L'una fu la legge, che abolì la schiavitù per cagion di debiti; e per due ragioni riferite da Dionisio. La prima, che sopra un corpo libero non si possa costituire il pegno del danaro, che si presti. La seconda, che la classe de' debitori sopportando fatiche per la patria non era giusto, che mentre mantenevano la comune libertà erano della propria destituiti. Ondechè con questa legge fu sancito il diritto della libertà individuale. L'altra legge costituì la prima

(1) De Constant. philolog. Cap. 22.

giurisdizione di Diritto Privato, delegata ai *iudices selecti et in album relati*, per giudicar delle controversie di privato interesse. L'istituzione de' quali, nota ancor Dionisio, portò la razional distinzione del doppio ordine di magistrati, l'uno per giudicar delle materie interessanti alla Repubblica, l'altra delle contestazioni de' privati diritti (1).

Per la qual cosa, il sistema di Servio Tullio consacrando i due essenziali diritti della natura umana, cioè i diritti della libertà individuale e della civile eguaglianza, gettò le basi della costruzione del Diritto Privato con principii a sè ed entità sua propria, il quale non fosse più un contenuto del Diritto Pubblico. E però era necessario, che fosse cessato il predominio di questo Diritto Pubblico, che in sè involgeva ed assorbiva tutto il Diritto Privato; che non più lo Stato fosse riconosciuto come l'ente, che creava la personalità giuridica e i diritti sì politici, che privati, e quindi secondo la sua costituzione, portata dalle condizioni storiche, fosse costituito un ordine di diritti, arcano nella scienza del pontificato e privilegiato nella classe de' patrizii: ma in quelle vece occorreva, che si fosse proceduto a riconoscere un Diritto fondato sull'umana natura e da questo a ripetere la causa della personalità giuridica, e conseguente ad attribuirla non più ai soli patrizii, ma a tutti gli esseri umani, che manifestavano col censo, conseguito collo sviluppo delle loro facoltà, di aver acquistato una posizione civile nella società. Era dun-

(1) Dion. Hal. Lib. IV.

que necessario, che questo nuovo ordine d' idee e di fatti fosse penetrato nella società romana perchè si fosse potuto iniziare in questa il corso del Diritto Privato.

Ed un ordine d'idee umane al luogo delle precedenti idee religiose e sacre si risvegliò al tempo di Servio Tullio ne' romani intelletti. Come il pontificato ed il patriziato s'erano attaccati,per fin di prevalere ad una scienza religiosa, così col nascimento della plebe, che rappresentava il natural dominio delle facoltà umane, si dispiegò la umana scienza. Di fatti, sotto i primi re di Roma s' incontrano insieme il dominio delle cose religiose ed il soprannaturale. Questo accompagna il nascimento e la morte di Romolo, i colloquii legislativi e le nozze di Numa con la Diva Egeria, la discendenza dei seguenti re Tullo Ostilio ed Anco Marzio dai primi due semidei, la pioggia di pietre al tempo di Tullo stesso, ed in fine il rapire che fa l'aquila sul Gianicolo dal capo di Tarquinio Prisco il suo cappello per venirglielo a posar nuovamente su di esso. Or questo dominio del soprannaturale decade al tempo di Servio Tullio, in cui il patriziato, che ha nelle mani la religione, il Diritto e lo Stato, viene del pari scadendo pel sopravvenire della plebe. La quale porta con sè la scienza del Diritto umano, e con questa la naturale autorità del Diritto Privato.

Ma sopra le basi della costituzione Tulliana s'inizia solamente il corso del Diritto Privato, perocchè il suo sviluppo progressivo ed il suo termine di per-

fezionamento sono segnati dall'apparizione degli altri due momenti storici: l'uno del Pretore, il quale apporta con sè la scienza e l'autorità del Diritto Naturale delle Genti, e l'altro de'Giureconsulti, che amano di trasportare nel giro umano l'antica religione del Diritto appellandosi i Sacerdoti della Giustizia.

Per tal modo, la scienza del Diritto Privato in Roma percorre questi quattro momenti: il primo del Pontificato, nel quale si ha solamente la parvenza, ma non la realtà di esso Diritto; il secondo del censo tulliano; il terzo del Pretore; il quarto de'giureconsulti.

Sicchè il Pontificato ed il Sacerdozio professato dai giureconsulti contrassegnano l'uno l'inizio, l'altro il termine del ciclo evolutivo della romana giureprudenza, onde attestare l'insidenza dell'idea divina nella scienza del Diritto. La quale idea i romani giureconsulti esprimevano coi nomi di cognizione delle cose divine ed umane, di culto della giustizia, di professione della dottrina del vero e dell'equo, e di pratica di una vera e non fallace filosofia (1).

I cui principii non attingevano dal senso, e quindi dagl'istinti e dalle passioni, ma da una suprema volontà morale, che chiamavano la costante e perpetua volontà del giusto, sovrastante ai sensi, e la quale si eleva, secondo gl'insegnamenti degli Stoici, al compimento degli ordini razionali tanto del-

(1) L. 1. D. de Inst. et Iur. (I. 1.).

l'universo fisico, quanto del mondo morale dell'umanità. E nei quali principii ricercavano e stabilivano i latini Giureconsulti la misura dell'equo e del giusto, che doveva presedere a tutti i rapporti giuridici del Diritto Privato.

E siccome la Mente Divina dell'universo ha posto nella misura delle cose l'ordine eterno di questo, così la mente di quei giureconsulti avendo saputo colle sue dottrine determinar la più giusta misura de' rapporti tra gli uomini nella società, fece opera duratura nel tempo, com'è quella del suo Diritto Privato ; e dette con ciò a Roma la cagione ed il vanto di continuare e, meglio ancora, di perpetuare il suo dominio morale nel mondo, dominio che è più eccelso ancora di quella politica dominazione, che esercitò su tutto l'orbe antico, perchè questa doveva essere eziandio sorretta dalla forza, e quello è raccomandato alla sola potenza razionale, che è il vincolo spirituale dell'antica Roma legislatrice delle genti colle moderne nozioni, alle quali ella ha trasmesso col suo Diritto Privato l'esemplare dei loro ordini civili.

---

6

# LA DOTTRINA
# DELLA CONFERMA E DELLA RATIFICA
## DEGLI ATTI NULLI PER DIFETTO DI FORMA
## SECONDO IL CODICE CIVILE ITALIANO

---

## MEMORIA

**Letta alla Reale Accademia di Scienze Morali e Politiche**

DAL SOCIO

NICOLA DE CRESCENZIO

---

Le difficoltà che presenta questo punto di dottrina, specialmente come si mostra nei due articoli del Codice civile italiano 1310 e 1311, sono le più gravi che mai si sieno incontrate in altre dottrine giuridiche.

L'art. 1310 stabilisce nettamente il principio che gli atti formali sono nulli in modo assoluto, se ad essi manca una delle formalità. Nulla è di più logico; in essi *forma dat esse rei.*

Art. 1310—« Non si possono sanare con verun atto « confermativo i vizî di un atto nullo in modo as- « soluto per difetto di forma.

All'incontro l'art. 1311 proclama un principio opposto.

Art. 1311—« La conferma ratifica o esecuzione vo- « lontaria di una donazione o disposizione testamen-

« taria per parte degli eredi ed aventi causa del te-
« statore dopo la morte di lui include la loro rinun-
« zia ad opporre i vizî delle forme e qualunque al-
« tra eccezione.

Dunque per il 1.° di questi articoli l'atto formale non può essere in alcun modo confermato o ratificato e la nullità è assoluta. Chi vuole le conseguenze giuridiche di quell'atto, deve rifarlo con le formalità richieste dalla legge.

Per l'altro la conferma e la ratifica degli atti formali, nulli per difetto di formalità, sarebbero possibili per gli eredi ed aventicausa del testatore.

Ora come è possibile che la conferma o la ratifica possa avverarsi in un atto che la legge proclama nullo in modo assoluto, val dire inesistente?

Come è possibile che si possa fare dall'erede o dall'avente causa del testatore ciò che è inibito allo stesso autore dell'atto?

Infine come la nullità assoluta nel primo articolo diventa relativa nel secondo?

Ecco tre difficoltà di prim'ordine, che a sè medesimo fa ogni interprete.

Non è dunque esagerato affermare che questi due articoli racchiudono, nel modo come sono redatti, una tale contrarietà di principî, che qualunque sforzo di interpretazione è insufficiente a dileguare. Aggiungi che la soluzione del quesito è stata resa ancora più difficile dalle modificazioni di redazione introdotte dal legislatore italiano ai corrispondenti articoli del codice napoleone.

In questo il divieto della conferma era limitata alle donazioni, le quali per essere valido bisognava venissero rifatte nella forma legale; donde la via scelta da molti scrittori francesi per risolvere le difficoltà, di considerare la nullità relativa alla sua donazione e al suo autore. Nè v' era il pericolo di far dipendere il diritto ed il carettere dell'erede testamentario della volontà dell'erede *ab intestato*. È vero che la giureprudenza francese avea esteso la disposizione dell'art. 1340 (1311) alle disposizioni testamentarie, ma per il sistema successorio francese, radicalmente diverso da quello stabilito nel codice civile italiano, poteva non accadere che la conferma potesse dare il carattere di erede testamentario a chi fosse istituito in un testamento nullo per difetto di formalità.

Il legislatore italiano volle includere in un articolo di legge quello che per molti anni era stato applicato dalla giurisprudenza in Francia, e adottò la medesima redazione dell'art. 1453 codice albertino. Ma, a mio credere, non fu tenuto conto abbastanza del cambiamento di sistema nella successione testamentaria con l'art. 760. Imperocchè se nel codice francese e nell'albertino era supponibile che la conferma o la esecuzione del testamento da parte p. e. dell'erede *ab intestato* potesse rendere valido un legato universale o a titolo universale, rimanendo l'erede *ab intestato* ciò non ostante sempre erede, questo non era più possibile, quando si fece ritorno al sistema romano della qualità di un erede testamentario. E di vero col nostro sistema si avvera sempre l'assurdo

che l'erede di un testamento nullo acquista la sua qualità non dal testamento, perchè inesistente, ma dalla conferma, o dal volontario riconoscimento dell'erede legittimo.

Tutte queste difficoltà sono dovute ad un complesso di cause che bisogna tener presenti da chi tende un sistema di soluzione.

Nello spirito di queste disposizioni si è fatto valere un'opinione sufficientemente in voga tra gl'interpreti di dritto romano, cioè la convalescenza di un testamento nullo per difetto di forme, riconosciuta dopo o erronea o insufficiente. Traspare un nuovo principio manifestatosi per mezzo del diritto canonico nel diritto comune relativo alle formalità del testamento; in fine è manifesta la tendenza dei moderni a raggiungere nelle disposizioni legislative la utilità pratica, spesse volte contingente e passeggiera, e a mettere in seconda linea i rigori dei principì.

Tutte queste cause hanno contribuito alla concezione di quei due articoli, senza che ad esse si sia data una logica e giuridica organizzazione.

---

## I.

Il diritto classico relativamente alla donazione ci offre poco.

Vi è stato un tempo in cui la donazione, non essendo un atto formale, non era nulla in modo assoluto per vizio di forma, ed allora si rendeva possibile qualunque atto diretto a togliere il vizio di forma, e ciò tanto per lo stesso donante, quanto per gli eredi ed aventi-causa. Vi fu un altro tempo in cui il vizio di una determinata formalità rendeva nulla la donazione in modo assoluto, ed in questo caso era inconcepibile la conferma o la ratifica e far rivivere l'atto. E ciò tanto per il donatore che per gli eredi.

È dubbio tra i romanisti se nel diritto antico per la L. Cincia *de muneribus* la formalità della *mancipatio* e della *in iure cessio*, come forma di trasmissione della cosa donata, riflettesse le grandi e le piccole donazioni per le *personae non exceptae*. Certo è che la mancanza di questa formalità determinava un vizio, ma non una nullità assoluta. Contro l'azione del donatario per conseguire la cosa donata poteva esser opposta la *exceptio legis Cinciae*. Quindi la donazione poteva esser confermata dallo stesso autore con rinnovare la trasmissione con la *mancipatio;* la semplice *traditio* non era certo

sufficiente, ma trasferiva una *possessio ad usucapionem*, ed era così indirettamente confermata dopo uno o due anni secondo la qualità della cosa trasmessa (1). La donazione addiveniva perfetta con la morte del testatore per tacita conferma, in guisa da non poter essere impugnata dall' erede (2).

Da Costantino, decaduta la forma della *mancipătio* e della *in iure cessio*, furono richieste altre formalità, e propriamente la scrittura innanzi a testimoni, una tradizione egualmente fatta innanzi a testimoni e finalmente la insinuazione (3).

È anche opinione dei più che la mancanza di questa forma non portasse alla inesistenza dell'atto (4).

Dopo varie vicende, in cui la formalità aventi sempre il medesimo carattere furono estese e limitate, Giustiniano ammise solamente come indispensabile la insinuazione per una donazione superante i 500 solidi (5).

Con questa formalità rimasta nella legislazione giustinianea la donazione mutò carattere, perchè Giustiniano volle che, mancando essa in una donazione che sorpassava la misura da lui stabilita, quanto al supero di 500 solidi doveva essere considerata

(1) Fragm. Vat. 293.

(2) Fragm. Vat. 266.—Savigny, System des röm. Rechts IV. p.197 not. (f), pag. 198 not. (g).

(3) Fragm. Vat. 249.—L. 1. C. Theod. de don. (8. 12). — L. 25. C. de donat. (8. 54).

(4) Savigny. l. c.

(5) L. 35. §. 5. de donat. (8, 5 ) —L. 36. § 3. eod.

come non avvenuta, mancando la formalità della insinuazione.

« Si autem supra legittimam definitionem fuerit,
« hoc quod superfluum est, tantummodo non vale-
« re, reliquam vero quantitatem, quae intra legis
« terminos constituta est in suo robore perdurare,
« quasi nulla penitus alio adiecto, sed hoc pro non
« scripto et non intellecto esse credatur (1).

Nell'applicazione di questo nuovo principio fermato da Giustiniano in alcun modo si accenna al pensiero, che una donazione simile possa essere confermata da chicchessia. Con la tradizione di un fondo superante in valore 500 solidi, fatta per donazione non insinuata, si produceva un condominio, nè una simile donazione poteva mai esser titolo all'usucapione; il donatario quanto al dippiù è considerato come possessore in mala fede, nè la morte del donante, senza la revoca da parte sua del valore eccedente, poteva mai ritenersi come conferma della donazione. Da parte degli eredi poi non vi ha traccia, e non ve ne poteva essere, ch'essi potessero confermare quello che la legge non consentiva al donatore.

## II.

Nella successione testamentaria romana invece c'è una certa ragione di trovare i precedenti della

(1) L. 34. pr. C. de donat. (8. 54).

dottrina che s' insegna oggi sulla possibile ratifica e riconoscimento di un testamento nullo, in guisa che si è riorganizzata da alcuni interpetri tutta una dottrina sul riconoscimento dei testamenti nulli (1).

È inutile però esaminare partitamente i testi che si riferiscono a questo punto molto controverso; è bene però procedere con ordine all' esame dei frammenti per ridurre nei suoi veri confini la efficacia del riconoscimento di un testamento nullo.

Dei numerosi testi che si allegano in sostegno della dottrina, che basti un volontario riconoscimento a convalidare un testamento nullo, due sono i più recisi. Una costituzione degl' imperatori Graziano, Valentiniano e Teodosio L. 16. §. 1. de test. (6. 24) così si esprime:

« Illud etiam adiicendum est ut, qui ex testamento
« vel ab intestato heres extiterit, etsi voluntas defun-
« cti circa legata, seu fideicommissa, seu libertates,
« legibus non sint subnixa, tamen, si sua sponte
« agnoverit, implendi ea necessitatem habeat (2). »

Più esplicito è ancora un testo delle Pandette, il quale non si limita solo ai legati, ma estende questa regola anche alle disposizioni contenenti la stessa istituzione di erede.

(1) Franke, Ueber Anerkennung ungültiger letzwilliger Dispositionen (Archiv fur civil. Praxis XIV. pag. 177)—Dedekind, Anerkennung ungiltiger letzwilliger Anordungen Brauuschweig 1872. Schmit, Anerkenung letztwilliger Verordnungen, (Archiv. für civil. Praxis LVI, nuova serie VI. 1873. pag. 297), oltre a molti altri trattatisti che avremo l' occasione di citare nel corso della memoria.

(2) Leg. 2,32. C. de fidecom. (6,42).

L. 23. § 1 de inoff. testam. (5. 2). « Si hereditatem ab « heredibus istitutis exheredati emerunt, vel res sin- « gulas, scientes eos heredes esse, aut conduxerunt « praedia, aliudve quid simile fecerunt, vel sol- « verunt heredi, quod testatori debebant, iudicium « defuncti agnoscere videntur et a querela exclu- « duntur. »

Questo testo pare proprio il modello della disposizione contenuta nell'art. 1311 cod. civ. ital. Al testo su esposto si aggiungono anche le LL. 8. § 10 — L. 32. § 1. — L. 12. § 2 — parimente *de inofficioso testamento*.

Queste disposizioni a fronte del rigore del diritto romano, specialmente in fatto di testamento, hanno anch'esse portato un serio imbarazzo tra gl'interpreti, donde una oscillazione di criterî non meno grande di quella che si osserva tra i commentatori dei codici moderni.

Indipendentemente dall'idea che una convalescenza del testamento si apponeva ad una massima, cui mai si derogava, sancita nella L. 29 R. I., il rigore delle forme nel testamento del diritto classico era spinto fino al punto che la minima trascuranza di esse rendeva il testamento *iniustum*, *non iure factum*, *ubi solemnia iuris defuerunt* (1).

« Si quis ex testibus nomen suum non adscripsit; « verumtamen signaverit, pro eo est atque si adi- « bitus non esset; et si, ut multi faciunt, adscripse-

(1) L. 1. de iniust. rupt. test. (28. 3).

« rit se , nec tamen signaverit, adhuc idem dice-
« mus (1). »

È evidente che per i testamenti, più che per ogni altro atto tra vivi, le forme devono essere prescritte col massimo rigore. Si tratta della volontà diretta alla trasmessione dell' *universum ius* che deve avere effetto solo quando chi l'ha espressa più non esiste. La legge ritiene indiscutibile la verità e la serietà di questo volere, quando è espresso con le solennità prescritte; senza di esse nulla v'ha di certo, nulla di sicuro.

I Romani mettevano ogni cura nel distinguere le solennità, *conditio sine qua non*, per la esistenza del testamento, e le quistioni d'interpretazioni di volontà.

Una costituzione di Diocleziano e Massimiano mette questi due casi.

« Si unus ex septem testibus defuerit, vel coram
« testatore omnes eodem loco testes suo vel alieno
« anulo non signaverint, iure deficiet testamentum. »

E ciò perchè manca una delle solennità prescritte.

« De his autem, prosegue la costituzione, quae in-
« testata sine suprascripta dicis, non ad iuris solemni-
« tatis, sed ad fidei pertinet questionem, si appareat,
« utrum testatoris voluntate emandationem meruerint
« vel ab altero inconsulte deleta si an ab aliquo fal-
« sa fuerint commissa (2). »

(1) L. 22. § 4. qui test. fac. post. (28. 1).
(2) L. 12. Cod. de test. (6. 25).

Di quì la massima sancita nella L. 210 R. I. « *quae ab initio inutilis fuit institutio, ex post facto convalescere non potest.*

Certo il rigore fu temperato, ma non sino al punto da concedere all'erede *ab intestato* la facoltà di confermare il testamento inesistente.

Il temperamento non avveniva che per la trasformazione dell'atto, facendo valere, con istituti appositamente creati, un atto nullo sotto la forma di un altro, solo quando questo atto potesse avere in sè tali condizioni da valere secondo la regola del nuovo istituto.

Quando nel testamento era prescritta la *mancipatio,* il diritto pretorio con l'aiuto potente della *bonor. possessio* potè considerare valido il solo testamento *imperfectum* segnato da sette testimoni.

Si era nel tempo della transizione del testamento per *aes et libram* al testamento privato o pubblico posteriore.

In tutti i casi ciò che ne risultava non era la conferma del testamento da parte del testatore o da parte degli eredi intestati, ma una nuova forma di testamento con solennità di altro genere.

Eppure con esso non si otteneva la *hereditas,* ma la *bonorum possessio* con tutta la differenza che vi esisteva tra questi due istituti al tempo della classica giuresprudenza. Però, se mancava la segnatura di un testimone in questo testamento novello, detto *imperfectum* a fronte del testamento per *aes et libram,* la *bonorum possessio* non si poteva concedere, ap-

punto perchè sotto questa nuova forma quelle tavole doveano essere circondate da tutte le formalità prescritte, specialmente quella di essere *septem signis signatae.*

Egualmente un altro temperamento era la clausola codicillare, per mezzo di cui si veniva dal testatore a convalidare un testamento che per mancanza di qualche formalità estrinseca od intrinseca, come testamento, era completamente nullo.

Anche quì erra chi volesse vedere null'altro che la conferma pura e semplice di un testamento nullo da parte di chicchessia, non essendo che la conversione dell'atto da testamento a codicillo.

In questa nuova forma l'atto che avea l'apparenza del testamento bisogna avesse inalterate tutte le formalità richieste per il codicillo.....« Qui decrevit facere testamentum, si id implere nequierit, intestatus videatur esse defunctus, nec traducere liceat ad fideicommissi interpretationem velut ex codicillis ultimam voluntatem, nisi id ille compleans sit, ut vim etiam codicillorum scriptura debeat obtinere (1). »

Questi temperamenti davano facoltà al testatore di confermare un testamento nullo con la clausola codicillare, o all'erede il diritto di eseguire la volontà del defunto o eligendo di succedere *ex codicillo*, o nel caso domandare la *bonorum possessio secundum tabulas*; ma sì in un caso che nell'altro non si richia-

(1) L. 8. § 1. C. de codicillis (6. 36).

mava in vita un atto non mai esistito, ma si convertiva l'atto in un altro. Ciò che rimaneva e produceva effetti non era la *hereditas ex testamento*, ma la *bonorum possessio* nella sua essenza e nella sua forma. Gli eredi mettevano in esecuzione la volontà del testatore espressa non nel testamento ch'era e rimaneva nullo, ma in un codicillo nella sua piena validità.

Innanzi tutto bisognava trovare la forma sotto cui un atto poteva esistere giuridicamente, e poi si poteva parlare di esecuzione o di conferma.

La conferma od esecuzione di un testamento nullo avente tutti gli effetti di un atto confermativo da parte del testatore, o degli eredi legittimi è sconosciuto nel diritto romano. Certi salti nel buio non sono mai avvenuti nel diritto classico.

## III.

Certo non sono mancati interpreti, che abbiano ammesso, senza preoccuparsi gran fatto, la facoltà nell'erede *ab intestato* di confermare un testamento nullo per difetto di solennità.

Altri distinguono grandi e piccoli vizî di solennità (1).

Altri ancora sono stati i precursori della opinione che ha trovato un certo favore tra i moderni, cioè che la esecuzione volontaria data ad un testamento

(1) Leyser Med. ad. Pand. Spec. 355, med. 5.

nullo sia l'adempimento di una obbligazione naturale; opinione a cui non è stata estraneo neppur Mühlenbruch, certo in un modo molto diverso da quello adoperato dai fautori della obbligazione naturale.

Il vero è che, se si pon mente ai testi che hanno dato luogo a questa quistione, questi si riferiscono unicamente ai legati o al testamento inofficioso.

Da quì la opportunità ammessa da tutti i romanisti moderni di fare distinzione quanto ai testamenti in generale tra testamenti nulli e quelli solamente rescindibili.

La L. 16. § 1. Cod. de testam. (6. 23) non riflette il testamento nullo per difetto di forma, ma suppone un vizio relativo al legato o al fedecommesso — *etsi voluntas defuncti circa legata et fideicommissa et libertates legibus non sit subnixa*. Il testamento, qualunque sia il vizio che affetta il legato, rimaneva nella sua piena validità per la massima « *utile per inutile non vitiatur* »; nè si poteva mai avverare lo sconcio che gli eredi testamentarî ripetessero la loro qualità dal riconoscimento del testamento da parte degli eredi intestati. Gli eredi testamentarì rimanevano tali in virtù del testamento valido, riguardando la nullità solo i legati e i fidecommessi. Al più si può osservare che la costituzione citata, facendo parola di eredi legittimi — *qui ex testamento vel ab intestato heres extiterit* — il vizio di forma può riflettere tutto il codicillo intestato, per cui erano prescritte formalità minori sì, ma non meno rigorose del te-

stamento. La osservazione è giusta finchè riflette la supposizione del codicillo *ab intestato*, però non è esatto che le formalità per il codicillo erano tanto rigorose come quelle del testamento. Ma indipendentemente da questa questione è utile ricordare che almeno pel fedecommesso, istituito di diritto dalle genti, era conceduta la maggior libertà d'istituzione. Il semplice commettere alla fede dell' erede vi costituiva per questi un obbligo senza bisogno di altra formalità, *non ex rigore iuris civilis proficiscitur, sed ex voluntate datur relinquentis. Etiam nutu relinqui posse fideicommissum usu receptum est* (1). E tali istituti così liberi nelle forme creavano veri obblighi per l'erede da Augusto in poi (2).

Quindi nessuna meraviglia, anzi risponde alla natura dell'istituto, se il riconoscimento di un fedecommesso, fatto in un modo scorretto nella forma, dovesse imporre all' erede di eseguire le volontà del testatore.

Nè si osservi che se questo vale per i fedecommessi non vale pel legato, istituito di diritto civile, per cui erano dalla legge prescritte formalità non meno rigorose della istituzione di erede; perchè questa considerazione non ha più valore quando consideriamo l'istituto nella legislazione Giustinianea, in cui sarebbe un anacronismo la definizione di Ulpia-

(1) Ulp. fragm. XXV. I. 3.—Gai Inst. II. 146. 148. 170. ss.—Paul. rec. sent. III. tit. 1. n. 4. 5.

(2) § 1. Inst. de fideicomm. (2. 33).

no *legatum est quod legis modo imperative testamento relinquitur* (1); nè si possono più notare quelle differenze tra legato e fedecommesso, che troviamo con tanta precisione notata da Gaio (2). Giustiniano diede lo stesso valore al legato e al fedecommesso, e tolse al primo tutte le formalità rigorose di dritto civile, ch'egli chiama *subtilitates*, dandogli la stessa natura del fedecommesso (3).

E da questo punto di vista si spiegano gli altri due testi dal titolo C. de fidecomm.

Indipendentemente da queste considerazioni, se l'erede avesse con scienza del vizio soddisfatto un legato o fedecommesso nullo, egli non poteva rivocarlo più col pretesto della nullità.

Imperocchè in fondo egli avea pagato scientemente un indebito, e quindi non poteva più essere ammesso a ripeterlo, mancando uno dei requisiti più essenziali alla *condictio indebiti*.

Minore difficoltà offre il testo relativo al testamento inofficioso, il quale non è nullo, ma solo rescindibile. Onde è proprio in questo caso che il riconoscimento fatto da colui, che può impugnare il testamento come inofficioso, importa la rinunzia ad impugnarlo.

Il testamento, che in sè è valido, rimane nella piena sua validità; non essendo più impugnato, gli ere-

(1) Ulp. fragm. XXIV. I.

(2) Gai Inst. II. 268 ss.

(3) L. 1. 2. comm. de leg. et fideicomm.

di rimangono testamentarî in virtù del testamento, stantechè il vizio non lo annullava, lo rendeva solo inofficioso.

## IV.

Una seria difficoltà si ha dalla L. 17 de iniusto rupto test. (28,3). « Filio praeterito, qui fuit in pa-
« tris potestate, neque libertates competunt, neque
« legata praestantur, si praeteritus partem fratrem
« hereditatis avocavit; quodsi bonis se patris ab-
« stinuit; licet subtilitas iuris refragari videtur, at-
« tamen voluntas testatoris ex bono et aequo tue-
« bitur ».

La istituzione o la diseredazione di un *heres suus* apparteneva alla forma interna del testamento; dimenticato un *suus heres*, il testamento era *ruptum*, era nullo, e quindi le libertà legate ed ogni altra specie di legato cadevano col testamento. Ma se il *suus heres* dimenticato si asteneva d' impugnare il testamento, e quindi dai beni paterni, tale rinuncia importava per equità la validità del testamento, *voluntas testatoris ex bono et aequo tuebitur.*

Ecco dunque il testamento confermato indirettamente dall' erede legittimo.

Un simile ragionamento deve condurre necessariamente a conclusioni molto inesatte. Perocchè bisogna ricercare, secondo questo testo, se il testamento rivive come testamento; se con ciò si è vio-

lata la massima della L. 210 R. I. *Quae ab initio inutilis fuit institutio, ex post facto convalescere non potest.*

Certo nessuno vuole affermare cotesto.

Questo testo diede occasione a Cuiacio di censurare aspramente certi interpreti che stemperavano i testi più facili in un mare di parole. Ricordandosi che in questo passo Giovanni de Imola avea scritto meglio di trenta colonne in grosso formato, pronunzia all'indirizzo di quegl'interpreti questo poco lusinghiero giudizio—*sunt verbosi et prolixi more suo, ut solent in re facili esse multi, in difficili muti, in angusta diffusi* (1).

Innanzi tutto anche questo testo si rapporta ai legati, ed invano si vuol scorgere per mezzo d'induzione che il testamento venga rimesso nella sua validità dal solo fatto della astenzione del *suus heres*, la quale per altro può essere dettata dal nessun riguardo verso gli eredi iscritti.

Questo frammento riguarda la regola oramai generalmente riconosciuta, che tutte le volte quando non v'è il caso di concedere la *bonorum possessio contra tabulas,* si concede la b. p. *secundum tabulas*, ma mai che al testamento nullo può essere data la validità che mancava. Alle parole della legge: *Ex bono et aequo tuebitur voluntas patris* , Cuiacio aggiunge: *Recte voluntas patris, non testamen-*

(1) Cuiac. Resp. Papin. L. V, ad L. 17, do in iusto, rupt. test. (opp. omm. edit. Prati, t. IV, pag. 2134).

*tum : nam ex bono et aequo sustinetur voluntas patris, non tamquam testamentum iustum et solemne* (1). Ed il Faber « Et consequenter, sicut nemo « potest facere, quin leges in suo testamento locum « habeant, neque mutandae voluntatis facultatem sibi « praeripere; ita nec in potestate et arbitrio cuiusquam « legatari vel alterius esse potest facere ut voleat te- « stamentum quod non valet, aut, e contrario, non « valeat quod valet (2). »

Finalmente è utile ripetere le argute parole dell'Averanio, il quale a proposito della conferma del testamento nullo *ab initio*, nel profondo commento a questa legge, così si esprime: *Aeger potest convalescere; mortuus potest reviviscere ; sed qui numquam natus est , neque convalescere potest, neque reviviscere* (3).

Si ha adunque non conferma o convalescenza del testamento , ma l' istituto pretorio della *bonorum possessio secundum tabulas.* Secondo il diritto pretorio, certo, anche la *praeteritio* di un *suus*, anzi di un *liber* , dava un mezzo contro il testamento, la *bon. poss. contra tabulas ;* ma se il preterito volontariamente si astiene , bastava la presentazione di un *testamentum septem signis signatum*, perchè fosse concessa la *bonorum possessio secundum tabulas.*

(1) Cuiac. loc. cit.

(2) Faber Ration. ad Pand. tit. V, tit. 3, ad L. 43.

(3) Averanio — Interpr. iur. I, lib. 1, cap. 10, n. 7,

Non poteva sfuggire all'acume del grande giureconsulto tolosano che il responso di Pipiano in questo testo supponeva essere gli eredi, rimasti in possesso della eredità secondo il testamento dopo la astensione, fratelli del preterito, onde elevò la questione , se la *bonorum possessio cum re* non fosse limitata in caso di preterizione di un *suus* al solo caso, quando gli eredi iscritti fossero nel medesimo tempo i più prossimi eredi *ab intestato*. Certo questa opinione di Cuiacio, seguìta da molti, è stata oggi seriamente combattuta (1), e si ammette che fosse *cum re* anche se gli eredi iscritti fossero estranei. E ciò per la sola consideraziene che il *suus heres* rimane erede anche dopo l'astenzione, e quindi la *delatio* non può passare agli altri eredi intestati. Il che in conclusione si afferma che, anche dopo l'astensione del *praeteritus*, la *delatio* nella persona di costui rimane sempre *ab intestato*, e non testamentaria, come sarebbe se il testamento fosse convalidato (2).

Quindi i romani per giungere allo scopo di mantenere in piedi la volontà del defunto ebbero biso-

(1) Ved. Mühlenbruch in Glük XXXVI. pag. 326. ss.—Franke, das Recht der Notherben pag. 108.—Arndts-Pflichtheils, und Notherben recht (Waiske's Rahtslexicon III. pag. 890 ss. not. 57, Civilistische Schiriften II. pag. 573. not. 57).—Vangerow. Pand. II. § 473. not. n. 1 ec.

(2) Ved. Averanio Int. iur. civ. lib. I. cap. X. n. 11.—Brunnemann. Comm. iur. civ. ad L.17. de iniusto rupt. test.—Stryck de successione ab intestato Dissert: IX. cap. VI. cap. 22.—Wenig. Ingenheim Lehrb. des gem. Civilz V.cap.V.VVI. § 156.—Mühleubruch in Glück XXXVI. pag. 325. Vangerow. Pand. II. §. 473 pag. 289—De Crescenzio test. II. § 252.

gno di mantenere in essere un istituto diverso secondo il quale un testamento era considerato nella sua piena validità. In nessuna guisa si può trovare un esempio di una conseguenza giuridica riflettente la convalescenza di un testamento, mentre lo si proclama nullo in un modo assoluto.

Dall'altra parte tutto ciò era specialissimo a quei casi in cui il testamento era *ruptum*, ossia addivenuto nullo per la preterizione di un *suus heres*. Ma la *bonorum possessio secundum tabulas* aveva ancora le sue esigenze, e quindi supponeva un testamento perfetto nelle formalità esteriori. Che se il testamento era *iniustum*, ossia nullo per difetto di altre solennità, quale la mancanza di qualche testimone, la firma ecc., qualunque fosse stata la rinuncia, questa non poteva in nessuna guisa rendere possibile la esenzione della volontà del testatore, neppure sotto la forma di *bonorum possessio secundum tabulas*, presupponendo questo un testamento valido in tutte le altre solennità richieste.

Con ragione *Mühlenbruch* osserva che il testo di cui è parola giovò poco, come regola, al *testamentum iniustum*, alla conferma espressa o tacita di un testamento nullo per difetto di forma, poichè esso è relativo solo alla formalità interna della istituzione o della diseredazione di un *suus heres*, e non ai vizî di forme esteriori, come mancanza di testimoni, di contesto dell'atto ecc. (1); per simili difetti non pote-

(1) Mühlenbruch in Glück com. XXXVIII. pag. 137 ss.

va essere conceduta la *bonorum possessio secundum tabulas.*

Questo è il congegno del diritto romano relativamente a questa questione.

1.° Il testamento nullo per difetto di forma non poteva essere confirmato.

2.° Ciò si poteva rendere possibile quando l'atto nullo si poteva considerare sotto un'altra forma secondo cui era valido, avente per ciò le medesime condizioni dell'atto sotto cui si presentava.

3.° Il riconoscimento di un testamento nullo avea la sua piena efficacia come una conseguenza giuridica, se la nullità riguardava il legato, o si trattava di un testamento rescindibile come il caso del testamento inofficioso.

I Romani erano molto più di noi in possesso di mezzi per temperare il rigore del diritto. Essi creavano istituti adatti a quello scopo senza turbare l'organismo generale del diritto.

Per la qual cosa è ritenuta la regola generale, che, riconosciuto il testamento nullo in modo assoluto, l'avente diritto alla eredità *ab intestato* può non pertanto impugnare il testamento medesimo, e ciò anche quando avesse accettato un legato.

Per altro questa massima è espressa limpidamente da Paolo.

L. 5. pr. his. quae ut ind. (34. 9) « Post legatum « acceptum, non tantum licebit falsum arguere te- « stamentum, sed et non iure factum contendere: « inofficiosum dicere non permittitur ».

E quì è con somma precisione fatta la distinzione tra testamenti nullo e rescindibile; nel primo un riconoscimento non fa perdere il diritto ad impugnare il testamento; nel secondo il riconoscimento togliendò il vizio che lo invalidava, il testamento rimane nella sua validità.

## V.

Però si domanda. È questa massima assoluta? Non vi è una limitazione in guisa che, data una certa condizione, chi abbia riconosciuto anche un testamento nullo non sarà più ammesso ad impugnarlo?

Si è creduto trovare la eccezione in generale nelle L. 8 de her. pet. (5, 3) — L. 3, de L. Corn. de falsis (48, 10).

Entrambe queste leggi esprimono lo stesso principio della L. 5, de his quae ut indiquis, ma con una certa modificazione. La L. 8, de h. p. così si esprime « Legitimam hereditatem vindicare non prohibetur is, qui cum ignorabat vires testamenti, iudicium testatoris secutus est. »

E più esplicitamente la L. 3 de L. Corn. de falsis. *Qui ignorans falsum esse testamentum vel hereditatem adiit, vel legatum eccepit, vel quoquo modo agnovit, falsum testamentum dicere non prohibetur.*

A questi due testi fanno riscontro le LL. 3. C. ad L. Corn. de falsis (9. 22) L. 8. C. de iuris et facti ignor. 1. 18), L. 46. de bon. lib. (38. 2).

Dunque queste leggi raffermano il principio che in

generale il riconoscimento di un testamento non implica la perdita dell'azione per impugnarlo, ma pone la circostanza che chi abbia diritto ad opporsi al testamento nell'atto di riconoscimento ne avesse ignorato il vizio di nullità.

*Quid* se egli fosse in piena conoscenza del vizio?

Dai più, a mio credere, la risposta è stata molto affrettata; perchè facendosi ciecamente uso dell'*argumentum* a *contrario*, si è risposto che, se invece l'erede intestato fosse in piena conoscenza del vizio nell'atto di riconoscere la disposizione testamentaria, tale atto implicherebbe una rinunzia. Ond'è che il semplice riconoscimento non nuoce al diritto d'impugnare il testamento (regola generale), ma produce l'effetto della rinunzia il riconoscimento scientemente fatto (eccezione).

Perciò al convenuto spetta la eccezione non dell'avvenuto riconoscimento, ma di questo con la scienza del vizio ed a lui ne spetta la prova. Questa eccezione è limitata al caso di vera e naturale scienza, quindi un errore di dritto esclude la scienza e la rinuncia che vi si vuol vedere inclusa (1).

Così mutata la dottrina è ritenuta proprio come il precedente delle disposizioni delle moderne legislazioni (2).

Però essa è il risultato, come si è veduto, di un

(1) Franke die Anerken. letz. Dispot. Archiv. für. Civ. Praxis XIX. § 2. pag. 187 ss.—Mühlenbruch in Glück XXXVIII, pag. 135 ss.

(2) Ved. Förster l. c.

*argumentum* a *contrario,* il peggiore di tutti gli argomenti. E di vero nei testi messi a base di questa opinione, si ha di positivo null'altro che la conferma della regola generale, che l'accettazione del legato, od in generale il riconoscimento di un testamento nullo non esclude il diritto ad impugnarlo come *iniustum* o come falso.

Ma non è sicuro che la parola *ignorans* sia una vera condizione della massima stabilita, nè che, mancando l'errore, debba necessariamente seguire il principio contrario, o, che vale lo stesso, basti una qualunque scienza del vizio per escludere il diritto ad impugnare il testamento.

È invece obbligo dell'interprete di ricercare se in altre disposizioni non vi sia un accenno del grado, del carattere, dei limiti del fatto contrario, o della scienza del vizio; se ad essa scienza non sia richiesto una speciale disposizione di animo di colui il quale riconosce, seguendola, la volontà del defunto.

Questa ricerca è stata fatta, e a mio credere con pienissimo risultato, dal Dedekind (1).

Le disposizioni positive per la esclusione dell'azione d'impugnativa pel riconoscimento della volontà del testatore s'incontrano in due testi che accennano ad un rescritto di Antonino Pio.

Tocchiamo di volo il rescritto riportato dalla L. 5. § 1. de his quae ut indig. (34. 9). Perchè questa legge in generale contiene la conferma della regola gene-

(1) Anerkennung letztwill. Anordungen § 2. pag. 12. ss.

rale, e tutto il rescritto si occupa del caso di alcuni che dopo aver accettato un legato, avevano impugnato il testamento, e conchiude: *petere hereditatem ipso iure poterunt.* Poi seguono le parole che accennano ad una eccezione: *Prohibendi autem sint, an non, ex cuiusque persona, conditione, aetate, causa cognita, a iudice constituendum erit.*

Si è quistionato molto su questa legge: 1° Se le parole *Prohibendi sint etc.* appartengano al testo del rescritto di Antonino Pio, come a ragione si afferma oggi dai più (1); e 2° se quelle medesime parole si riferiscano alla perdita del legato, ovvero alla *petitio hereditatis,* negando questa azione, come eccezione alla regola generale, secondo le circostanze, *ex conditione, ex persona, aetate,* da valutarsi dal magistrato (2).

Ma in qualunque modo s'interpreti questa legge, anche in quest'ultimo senso, la eccezione prescritta è formulata in un modo troppo vago ed indeterminato da non dare un risultato sicuro. Non si può ammettere che le parole del rescritto *ex cuiusque persona, aetate, conditione* etc. si riferiscano al privilegio dei pupulli, delle donne, scusabili anche nell'errore di diritto.

E di vero, secondo questa versione, si verrebbe a stabilire un principio contrario a quello ch'è gene-

(1) Ved. la correzione fatta da Mommsen nella edizione di Kriegel quelle parole sono attribuite a Paolo.

(2) Ved. Cuiacio ad L. 5. § 1. de his quae ut ind. (opp. omn. VII. ed. Prati col. 2366).

ralmente oggi accettato, cioè che l'errore di diritto escluderebbe, come la scienza, l'azione di nullità.

Tanto più che non mancano testi i quali ci possono spiegare quelle parole enigmatiche del rescritto di Antonino Pio.

La L. 43 de her. pet., egualmente di Paolo, come la L. 5 de his quae ut indignis, testè riferita, così si esprime.

« Posquam legatum a te accepi, hereditatem peto.
« Atilicinus quibusdam placuisse ait, non aliter mihi
« adversus te dandam petitionem, quam si legatum
« redderem. Videamus tamen, ne non aliter petitor
« hereditatis legatum restituere debeat, quam ut ei
« caveatur, si contra eum de hereditate indicatum
« fuerit, reddi ei legatum: quum sit iniquum, eo casu
« possessorem hereditatis legatum, quod solverit, re-
« tinere, et maxime si non *per calumniam*, sed per
« errorem hereditatem petierit adversarius: idemque
« Laelius probat. *Imperator enim Antoninus rescrip-*
« *sit, ei, qui legatum ex testamento abstulisset, cau-*
« *sa cognita, hereditatis petitionem negandam esse,*
« *scilicet, si manifesta calumnia sit* ».

In questo frammento si decide la questione, se l'erede *ab intestato*, che abbia accettato il legato per lui disposto nel testamento, volendo impugnare il testamento di nullità, deve restituire il legato. Sulla autorità di Atilicino si risponde affermativamente, ma con la modificazione, che l'attore dovesse restituire il legato e che il convenuto dovesse per parte sua prestare cauzione e promettere di restituire il legato, se la cau-

sa si fosse decisa contro di lui, perchè sarebbe iniquo, se in questo caso il convenuto dovesse ritenere quel legato che già avea pagato. Ed aggiunge: *maxime si non per calumniam, sed per errorem hereditatem petierit adversarius*. È qui la prima volta che s'incontra il fatto contrario all'errore, che non è una qualunque scienza, ma la calunnia. Concetto che viene spiegato chiaramente dal rescritto di Antonino Pio allegato quì da Paolo, e che certo è lo stesso di quello riportato nella L. 5. § 1 de his. quae ut indignis, secondo cui è negato l'esperimento della petizione di eredità, accettato il legato, *causa cognita, scilicet, si manifesta calumnia sit*.

Dunque il riconoscimento del testamento con accettare un legato include la perdita di esercitare l'azione di nullità e per essa la *petitio hereditatis ab intestato*, non quando tale riconoscimento si faccia con coscienza della nullità dell'atto, ma *si manifesta calumnia sit*.

Ond'è, che alla semplice conoscenza del vizio da parte dell'erede intestato, che abbia riconosciuto il testamento, bisogna aggiungere qualche altro elemento, e questo è il dolo, la temerità, la intenzione di vessare l'avversario con liti: *qui intelligit non recte agere, sed vexandi adversarii gratia actionem instituit, potiusque ex iudicis errore, vel iniquitatem victoriam sperat, quam ex causa veritatis* (1). Tale

(1) Gai Inst. IV. 178—Paul. rec. sent. I. 5. — L. 233. de V. S: et calumniatores appellati sunt, quia per fraudem et frustationem alios vexare litibus.

sarebbe il caso, se, avvenuto il riconoscimento, l'erede testamentario, credendosi sicuro da ogni attacco, avesse fatto atti da erede, pagando debitori, esigendo crediti ereditari ecc. e l'erede *ab intestato*, profittando della sua posizione legale eserciti contro di lui l'azione di nullità o la *petitio hereditatis* per rendere peggiore la sua condizione (1). Per la qual cosa la *exceptio doli* concessa al convenuto o erede iscritto nel testamento nullo non è fondata sul fatto del riconoscimento per sè, anche fatto con la scienza del vizio, ma sul nuovo elemento della temerità, del dolo da parte dell' attore.

Essa piuttosto che essere *exceptio doli generalis*, ha la figura di *exceptio doli specialis*.

Quanto siamo adunque lontani dalla ratifica, o convalescenza del testamento per mezzo del riconoscimento del medesimo, ed anche dalla rinunzia all'azione pel solo fatto del riconoscimento con la conoscenza del vizio.

In conclusione possiamo affermare che per diritto romano, meno quanto rifletta o il legato o il testamento rescindibile, il riconoscimento per sè, anche fatto con la scienza del vizio, non implica rinuncia al diritto impugnare il testamento. L' elemento del dolo della calunnia, estrinseco ed accidentale, è bastevole per sè solo a spiegare la perdita dell' azione, senza che venga in nulla modificato il principio fondamentale incluso nella L. 210 de R. I.

(1) Dedekind. o. c. pag. 17. 1.

## VI.

In tutto il corso del diritto intermedio, se ne togli il testamento canonico fatto innanzi al parroco o al confessore assistito da due testimoni, richiesti più per la prova che *ad solemnitatem*, la dottrina e la giureprudenza non deviò mai in fatti di testamento, specialmente in ciò che concerne la istituzione di erede, dai principii rigorosi del diritto romano.

Che il testamento mancante di qualche solennità fosse radicalmente nullo, non era messo in dubbio da nessuno.

« Testamenti forma essentialis consistit, diceva « Baldo, in puncto indivisibili et in ultima litera con« clusiva, sicut Baptismate. Item quod tale testamen« tum dicitur imperfectum ratione voluntatis et nullo « modo voleat (1). »

Certo, qua e là si manifesta qualche tendenza a riconoscere sotto le formalità la esistenza obbiettiva della volontà del testatore da dover essere rispettata, anche indipendentemente dalla forma. Ma questo nuovo principio si presenta molto timidamente e si mantiene in una certa misura.

I cardinali Mantica e De Luca, sul principio che alcune formalità, e le più essenziali, sono di diritto civile e non di diritto naturale, in cui la volontà crea il

(1) Baldus ad L. 25, qui test. fac.; ad L. 2. de test.—Alciat.—Gothof. ad h. l. Ved. anch. Natta ad L. 8 cod.

diritto, tendevano dare forza ad alcune disposizioni testamentarie determinate anche in testamenti nulli.

È vero che essi, sempre riconoscendo la necessità delle forme per la validità dei testamenti secondo le sane tradizioni del diritto classico, mettevano innanzi il sopra esposto principio pel testamento canonico, e per le disposizioni *ad pias causas*; ma era sempre il tentativo di una novella dottrina, in quanto essi tendevano a fare rientrare nelle regole generali di dritto quello ch' era stato introdotto per privilegio (1).

Il concetto di una volontà del defunto esistente al di fuori e al di là delle formalità richieste pei testamenti è nettamente presentato dal Merenda.

« Remota essentia testamenti remanet essentia ul-
« timae voluntatis innominatae......... Cum testa-
« tor constituit facere testamentum per necessarium
« antecedens constituit, ultimam condere volunta-
« tem. Haec autem ultima voluntas non distruitur,
« dum sibi accedat forma testamenti, sed perficitur,
« retenta ad unquem sua essentia, quia testamentum
« essentialiter est ultima voluntas. Dum itaque here-
« ditas eo testamento non est adita, distruitur quidem
« forma testamenti, non distruitur etiam essentia ul-
« timae voluntatis. »

Così pure una forma posteriore per compimento della prima non distruggerebbe l'anteriore. Conferma il Merenda questo principio col seguente esempio specioso per quanto volgare:

(1) Ved. Card. de Luca, de testamentis, summa; de legatis, Disc. 35.

« Idem observare liceat in calceis coriaceis, nam in
« ipsis est implicita *la pandofola*, aut, ut alii loquun-
« tur, *la pianella*, destruendo autem partem posterio-
« rem destruitur forma calcei, non tamen destruitur
« forma *della pandofola* (1). »

Questo era il fondo di una altra opinione in parte anche contrastata e riprodotta tra i giuristi moderni come una nuova trovata.

Si credeva dalle quasi generalità degli scrittori intermedi, che dal testamento si originasse una obbligazione naturale. Imperocchè, essi dicevano, che « lex
« favet defunctorum voluntatibus sustinendis, ut non
« patiatur eorum dispositiones, etiam nullas, et inva-
« lidas, omnia prorsus effectu carere, sed illis etiam
« praestat aliquod iuris fomentum. Praeterea ex te-
« stamento vel ultima voluntate minus solemni oritur
« naturalis obligatio (2).

Vista la generalità con cui era accettata questa opinione dalla maggior parte dei prammatici e decisionisti, quali Menochio, Mantica, Giasone ecc. (3) si può bene accettare che per lungo tempo sia stata una comune opinione. Però credo che quei buoni nostri maestri si siano spaventati di aver messa alla loro

(1) Merenda, controvers. iuris III. lib. 15. cap. 25. n. 21.

(2) Giul. Claro. lib. III. § testamentum quaest. 90 n. 1. Lo stesso avea detto la glossa ad L. 1. de cond. indeb.—Baldo ad L. 4. C. de juris et facti ignorantia.—Mantica de coniectur. ult. volunt. lib. II. tit. 14. n. 16.

(3) Ved. Autori citati presso Claro l. c. e Did. Covarruvias in cap. cum esses I. pag. 45.

opinione una base così larga ed assoluta. E di vero essi ne facevano un' applicazione limitata ai legati e ai fedecomessi, escludendone la istituzione di erede. Il Claro si affretta a dire:

« Sed haec quidem conclusio intelligenda est ut « procedit in legatis. Nam illa, licet in testamento mi- « nus solenni relicta sint, debentur legatariis natura- « liter et ita loquitur glossa et est comunis opinio, ut « dicit Jason. Caeterum in hereditate secus est. Illa « enim si relicta sit in testamento minus solemni, « non debetur heredi scripto, neque naturaliter: et « ideo non potest ad illam conseguendam intentare « aliquam actionem, neque si illam possideat, reti- « nere opere alicuius exceptionis, si heredes ab in- « testato illam petant, sed tenetur omnino illam il- « lis restituere. Et haec est communis opinio ut dicit « Jason. Regulariter lex multo plus favet sustinen- « dis legatis, quam institutionem heredis, ut de hoc « multa exempla congerunt Doctores in locis prae- « legatis (1).

L'applicazione, specialmente quando il legato era stato già prestato, poteva essere giustificato per altra via, ma il principio messo a base di questa dottrina era falsissimo, si sente l' influenza dei canonisti che parlano, a tal proposto, della questione di foro esterno e di foro della coscienza o dell' anima. In-

(1) Giul. Claro l. c. num. 1-3—ved. anche Merenda l. c. (essentia ultimae voluntatis) conservare legata, fideicommissa et cetera in testamento deposita, paeter heredis institutionem.

fatti a ragione fu notato da altri che, ammesso il principio, essere la vera sostanza del testamento la volontà del defunto, comunque manifestata e comunque riconosciuta, non si sa spiegare la diversità degli effetti di questa voluta obbligazione naturale secondo che si tratta della istituzione dell'erede, o di legati e fedecommessi.

Non mancavano però voci autorevoli che provavano la falsità del principio. Oltre agl' interpreti classici che si mantennero saldi alle giuste tradizioni romane come Cuiacio, Donello, l'Averanio, il Fabro ecc., anche qualche giureconsulto canonista elevò la voce contro il nuovo domma che avea invaso la dottrina e la pratica forense. Didaco Covarruvias nel canone *cum esses* (1) spende parecchie colonne a dimostrare la falsità del principio messo a base di quella che chiamavano comune opinione, che egli non si perita di chiamare falsa « Nullibi « etenim, aggiunge questo eminente scrittore, pro- « batur ex minus solemni testamento naturalem oriri « obligationem. »

E ciò perchè le solennità nel testamento sono il complemento dell'atto stabilito in interesse pubblico, quindi la legge che le determina è giusta anche per il foro interno. « Lex enim iusta in animae « iudicio admittenda. Igitur et haec civilis lex in « foro interiori et indicio divino locum habet. »

Con tuttociò il Covarruvias da buon canonista,

(1) Covarruvias opp. II. cap. cum esses II, pag. 44. ss.

trascinato dalla corrente, paga anch' egli un piccolo tributo alla opinione dominante: « Fateor tamen « oriri ex testamento quandam obligationem natu« ralem, quae insurgit ex honestati et debito mora« li, non tamen eam obligationem naturalem, quae « ea legis vinculo oriatur. Hac obligatio naturalis « repetitionem impedit, quamvis non operetur effe« ctum exceptionis,nec retentionis,sicut operatur vera « naturalis obligatio ex lege naturali producta, qua« lis est illa quae ex pacto nudo deducitur. »

Ma ciò sempre relativamente ai legati ed ai fidecommessi, perchè quanto al testamento come tale rimaneva sempre nullo col suo contenuto necessario, la istituzione dell' erede. Ond' è che non meno comune era la massima seguente: *Confirmatio heredis, ut valeat, requiritur ut actus* (testamentum) *non sit omnino nullus* (1).

In fondo poi la dottrina manifestatesi tra i DD. del diritto comune intermedio, nell' applicazione, riproduceva fino ad un certo punto la dottrina romana riguardante il mantenimento dei legati e dei fedecommessi, ma il principio fondamentale era sbagliato; perocchè le formalità del testamento furono considerate da un altro punto di vista, da prescindere qualche volta dalla loro necessità, e si ritenne come veramente essenziale la volontà del testatore in qualunque modo espressa e riconosciuta.

Donde poi nacque la nuova dottrina della obbli-

(1) Stes. Graziano Disc. for. c. 264.

gazione naturale. Il difetto di questa nuova fase si scorge maggiormente nella poco coerenza con l'applicazione. In effetto se il principio fosse vero, perchè non poteva essere confermata egualmente la istituzione di erede?

## VII.

Con questa oscillazione di criterî la dottrina è pervenuta nel tempo in cui si formarono i codici moderni.

In Francia però non mancavano le buone tradizioni se ne escludi il Giasone, con qualche seguace, che non aveva un concetto ben determinato di tutta questa dottrina, ed il Duareno che assolutamente ammetteva la possibilità della conferma di un testamento assolutamente nullo e qualche giudicato.

Il Furgole nel trattato dei testamenti insegna la più sana opinione con la dottrina romana, la quale poi, come si è veduta, non era nell'applicazione sconosciuta dai DD. del diritto intermedio. Egli fa la distinzione se la nullità riguardava i legati ed i fedecommessi, o la istituzione dell'erede. Sul principio che i legati e i fedecommessi: *cum non ex sola scriptura, sed ex coscientia relicti fideicommissi, voluntate defucti satisfactum esse videtur*, questo autore affermò che sebbene nulli, pure i legati acquistano perfezione dall' approvazione dell' erede, perchè essi dipendono dalla volontà, e perchè la formalità ad essi relativa non è necessaria che per la

pruova (1). Invece quando trattasi di eredità la sola volontà, quantunque sia sufficientemente accertata, non basta: fa mestieri che sia rivestita dalle formalità che la legge richiede, affinchè si renda efficace.

Nei paesi di diritto scritto in Francia era questa dottrina spoglia di elementi estranei, quasi generalmente applicata. Quantunque, prosegue Furgole, « nei collet-
« tari di decisioni del Parlamento di Tolosa, non rin-
« vengasi veruna decisione la quale abbia chiaramente
« giudicata la questione, se il successore *ab intesta-*
« *to* che ha ricevuto il legato, conoscendo la nullità
« del testamento, sia ammissibile ad impugnarlo e
« a domandare la successione *ab intestato*, puossi
« comprendere dai ragionamenti che il signor de
« Casellam fa nel libro 2. cap. 33, o dalla decisione
« del 29 novembre 1690, riferita da Albert, che quel
« Parlamento giudicherebbe tal questione in favore
« degli eredi *ab intestato*, se vi si presentasse. Im-
« perocchè non vi si fa distinzione tra colui che co-
« nosce, e colui che ignora la nullità, allorchè ap-
« prova il testamento, e fu pronunziata una decisione
« addì 13 dicembre 1740, nella prima camera dei ri-
« corsi a rapporto del signor de Cambon, la quale
« così la giudicò in un caso quasi identico.

Altrimenti andava la cosa nei paesi consuetudinarî, dove il tipo di erede testamentario, come si manifesta nel diritto romano, era sconosciuto. Secondo quel

(1) Furgole de test. cap. 6, seg. 3 n. 144.

diritto il vero erede è il legittimo, il testamento non conteneva che legati che potevano essere stabiliti a titolo particolare o a titolo universale, ma anche in quest'ultima forma non cessava di essere una successione mediata dipendente dal vero erede legittimo riservatario.

È in questo diritto che bisogna trovare la fonte delle disposizioni del codice napoleone e della giurisprudenza che vi si sviluppò; ed è qui che nasce propriamente la confusione delle idee, che tanto travaglia la mente degl' interpetri moderni.

Imperocchè si volle applicare quella stessa dottrina romana relativa ai legati e ai fedecommessi ad una istituzione a tipo perfettamente diverso. Il necessario contenuto del testamento secondo il diritto francese há un carattere cangiante; ora, e per lo più, importa la istituzione di un semplice legato, indifferentemente se a titolo singolare o a titolo universale, ora, secondo certe eventualità, la istituzione di erede a tipo romano.

Dato adunque che la istituzione dell' erede nei paesi consuetudinari avea la forma di un legato o fidecommesso romano, si considerò, si potesse bene applicare la regola di questo diritto circa il riconoscimento del legato nullo per difetto di forma. Se l'erede *ab intestato,* vero ed unico erede, riconosceva, avendo la scienza del vizio, il testamento non contenente che legati, non era più ammesso ad impugnare il testamento ed a ripetere tutta la eredità *ab in-*

*testato*. In questo senso furono emanate diverse divisioni del parlamento di Parigi (1).

Però non si tenne esatto conto della diversità di carattere che a fronte alle romane avevano le disposizioni testamentarie del diritto consuetudinario francese.

Nel diritto classico i tipi di erede, necessario contenuto del testamento, e del legato, erano così distinti e certi, ch'era impossibile confonderli, eppercið essi davano la misura precisa, perenne, sicura dell'applicazione della dottrina del riconoscimento al legato, e non alla istituzione dell' erede.

Ma nel diritto consuetudinario in Francia prima della pubblicazione del codice napoleone, l'istituto del legato, solo contenuto del testamento, non avea un carattere fisso ed assoluto, poichè, date alcune circostanze, esso valeva proprio come la istituzione di erede a tipo romano, oltre alle mutate disposizioni riflettenti il legato medesimo.

E di vero, se il legato a titolo particolare o universale fosse stato rilasciato dall'erede *ab intestato* con coscienza del vizio, certo l'erede legittimo non era ammesso più ad impugnare il legato medesimo, per esso voleva la massima generale del pagamento dell'indebito scientemente fatto.

Ma se non vi fosse stato precedente rilascio, ma invece il legato fosse stato semplicemente approvato, la medesima dottrina romana non era più applica-

(1) Ved. Merlin. Rep. verb. testamento sez. II, §. V.

bile, perchè al nuovo testamento, contenente solo legato, si era dalla pratica, anche prima della pubblicazione del codice francese, riconosciuto lo stesso rigore delle forme solenni. Quindi i legati non dipendevano più dalla semplice volontà del testatore, per cui le forme erano prescritte *ad probationem,* anzichè *causa solennitatis,* ma dall'atto del testamento di cui formano l'esclusivo contenuto. Onde Merlin accerta, che la L. 3. Cod. de fideicom. la quale voleva che sulla domanda fatta all'erede per un fedecommesso, la cui prova legale non era scritta in un testamento regolare, questi avesse il dovere di purgarsi per giuramento colla pretesa esistenza di tale disposizione, non si osservava più in Francia molto tempo prima del Codice napoleone.

Non si discorre dopo della pubblicazione di questo codice, il quale, mentre accetta il legato come unico contenuto del testamento, avea circondato questo atto con solennità non meno rigorose di quelle stabilite dal diritto classico. Ond'è che la dottrina romana sull'efficace riconoscimento del legato nullo non è punto applicabile.

Finalmente poteva avvenire che il testatore non lasciasse alcun parente cui la legge accorda una riserva, ed allora la istituzione di erede investe l'istituito della successione, senza precedente rilascio da parte dell'erede *ab intestato*; quindi l'istituito è un vero erede a tipo romano, e perciò quei ragionamenti con cui si applicava la dottrina romana pel rico-

noscimento di legati non potevano essere applicabili in questo caso.

Per la qual cosa il necessario contenuto del testamento, potendo essere il solo legato, questo assumeva secondo il diritto consuetudinario un carattere di rigore. Non era un accessorio al testamento medesimo; come la istituzione per diritto romano, seguiva necessariamente la sorte del testamento. Ovvero questa disposizione, potendo avere ora il carattere di eredità ed ora quello di legato, non era possibile adottare il medesimo principio per entrambi i casi. Epperciò la pratica di applicare la stessa dottrina dei paesi di diritto scritto dovea portare necessariamente ad incoerenze od assurdi.

E quì aderiamo pienamente al Merlin, quando a questo proposito fa una osservazione che andrebbe fatta tanto a proposito ai compilatori del codice napoleone e dei codici posteriori redatti su quel tipo. « Non si è abbastanza riflettuto, osserva Merlin, nel « pronunziarsi quelle decisioni (nelle quali s'era ap- « plicato nel parlamento di Parigi la esposta dottri- « na romana circa i legati) che aggiravansi nel caso « in cui non vi era stato rilascio, ma semplice ap- « provazione dei legati nulli nella forma; che le di- « sposizioni delle leggi romane concernenti i legati « nulli semplicemente approvati dagli eredi *ab inte-* « *stato* erano fondate sopra un principio il quale, da « lungo tempo non è più ammesso nella giurispru- « denza, cioè che i legati ripetono tutta la loro esi- « stenza della volontà del testatore; le leggi romane

« che dichiaravano l'erede *ab intestato* inammissi-
« bile a censurare i legati ch'egli aveva una volta ap-
« provati con conoscenza di causa, non avevano più
« base nella nostra giuresprudenza anche tale qua-
« l'era prima del Codice civile, e che dovevasi da
« quell'epoca ragionare a riguardo dei legati, come
« avevano fatto i giureconsulti di Roma rispetto alle
« istituzioni di erede (1).

VIII.

Nella redazione del codice napoleone è rimarchevole questo, che la questione della ratifica e conferma del testamento per parte degli eredi, che avea dato tanto da fare agl' interpreti, fu lasciata nello stato della dottrina e della giureprudenza come si trovava in quell'epoca, nè se ne fece parola, mentre i compilatori si occuparono solo della donazione a cui, almeno apparentemente, limitarono gli art. 1339 e 1340. Col primo si stabilì che:

« Le donateur ne peut réparer par aucun acte con-
« fermatif les vices d'une donation entre vifs nulle
« en la forme; il faut ch'elle soit refaite en la forme
« légal.

Col secondo si prescrisse che:

« La confirmation ou ratification, ou exécution vo-
« lontaire d'une donation par les héritiers ou ayant-
« cause du donateur, après son décès, emporte leur

(1) Merlin l. c.

« renonciation á opposer, soit les vices de forme, soit
« toute autre exception.

Le disposizioni testamentarie che parevano escluse rientrarono per altra via, e la prima questione che si presentò fu appunto questa, se l'Art. 1340 fosse applicabile anche ai testamenti. Il Grenier, che avea avuto parte alla formazione del codice napoleone in qualità di Tribuno, nel suo trattato delle donazioni e dei testamenti, risponde affermativamente per identità di ragione. Mentre dall'altra parte Merlin vuole che quei due articoli si limitino a stabilire una eccezione alla regola generale solo per le donazioni, e spiega molto bene come per queste si possa giustificare la massima, non così per le disposizioni testamentarie.

Per le donazioni la disposizione dell'articolo si giustificherebbe col sistema della obbligazione naturale, perchè essendo la donazione tra vivi un vero contratto, produce, anche non rivestita dalle forme, una obbligazione naturale, mentre lo stesso non si potrebbe dire relativamente al testamento, esclusivo istituto di diritto civile che sfugge ai principî di diritto naturale.

Egli dunque a ragione non trovava alcuna analogia tra i due istituti, perchè, se ne togli la sola parte formale e l'effetto di un acquisto *ex lucrativa causa*, essi sono d'indole completamente diversi.

Oggi questa questione è completamente oziosa dopo che la dottrina e la pratica in Francia ha accettato l'applicabilità dell'art. 1340 anche alle disposizioni testa-

mentarie. Ozioso maggiormente essa è pel codice patrio che ha troncato con una disposizione speciale ogni dubbio sul riguardo, sia perchè nell'art. 1310 ha esteso la nullità ad ogni atto nullo per vizio di forma, qualificandolo nullo in modo assoluto, e sia perchè ha incluso le disposizioni testamentarie nell'art. 1311, in guisa che ciò ch'era questionabile prima, o applicazione analogica secondo il codice francese, è esplicita disposizione di legge secondo il codice civile italiano.

Fa meraviglia veramente come nella formazione dei codici moderni non si sia trovato un modo soddisfacente come dare una soluzione ad una questione tanto agitata per secoli, e cercato di coordinarla meglio ai principî informatori dei nuovi codici.

Ma la maraviglia cresce oltre misura, quando si consideri che i compilatori del codice civile italiano, dopo avere mutato il sistema successorio testamentario e dopo che la quistione, anche nella moderna giuresprudenza francese e degli ex stati italiani era tutt'altro che concorde, accettarono *sic et impliciter* l'art. 1340 del codice francese, aggiungendovi, come prima avea fatto il codice albertino, le disposizioni testamentarie, senza occuparsi di altro; lasciando un tristo ed ingrato compito di sciogliere il nodo gordiano alla dottrina, discorde più che mai, e alla giurisprudenza svolgentesi su di un sistema successorio diverso, e per giunta punto concorde.

Imperocchè si è veduto come e fino a qual punto la dottrina romana, riconosciuta in Francia prima del

codice napoleone, fosse applicabile al sistema testamentario francese dei legati universali.

Nel codice civile italiano con l'art. 760 ogni disposizione a titolo universale attribuisce la qualità di erede, che non dipende da nessuno, essendovi escluso l'erede *ab intestato*; onde quella dottrina, che era stata sempre la base della giureprudenza francese, per voler estendere l'art. 1340 c. n. alla disposizione testamentaria non era più compatibile coll' erede testamentario del codice nostro a tipo romano.

Ond'è che la dottrina della ratifica e della conferma degli atti nulli era controversa nella dottrina francese svoltasi dopo la pubblicazione, ed è rimasta ancora dippiù nel codice civile italiano.

## IX.

La dottrina come si presenta formulata negli articoli di molte legislazioni moderne è la risultante di tutti i sistemi che si sono manifestati nella storia di questa controversia, senza che direttamente se ne sia scelto uno, e questo si sia coordinato con i principî accettati nelle legislazioni medesime. E ciò si rileva dai sistemi varî, e qualche volta divergenti, coi quali si è tentato giustificare quelle disposizioni. Sistemi che ognuno per sè è buono come ripiego a portare un apparente soluzione del quesito, ed in questo senso uno vale l'altro; ma quando si guardano tutti alla stregua dei principî, nessuno regge alla critica più volgare e benevola.

La nota dominante degli interpreti moderni è questa: le forme sono state introdotte e rese necessarie in alcuni atti in interesse dei terzi tra cui si enumerano gli eredi ed aventi-causa. E si aggiunge: come ognuno può rinunciare ad un suo beneficio; così l'erede o l'avente causa del donatore o del testatore può rinunciare ad un beneficio introdotto in suo interesse: *unicuique licet contemnere haec quae pro se introducta sunt*, ovvero: *invito beneficium non datur* (1).

E questa ragione fu messa a base dei discorsi di Bigot.Préameneu e Jaubert, nella esposizione dei motivi: — « D'altronde, diceva il primo, le forme sono « state prescritte in interesse dei terzi, esse non pos- « sono essere supplite.... nel numero di terzi vanno « gli eredi ed aventi causa ». Finchè vive il donatore quei tali terzi non avrebbero diritto d'impugnare la donazione, non avendo acquistato diritto alcuno, ma, se dopo la morte del donante possono confermare e ratificare la donazione, ne risulta, *come in ogni altro atto di conferma*, che essi rinunziano ad opporre i vizî di forma e qualunque altra eccezione.

Il ragionamento di questo oratore del Governo, prescindendo dalla qualifica di terzi data al successore universale del donante o al suo avente causa, apparentemente fila. Ammesse che le forme sieno introdotte in beneficio degli eredi od aventi causa, nasce legittima quella conseguenza. Il principio era falso.

(1) L. 41. de minor (4.4)—L. 69. de neg. iur. (50 17).

Ma nel ragionamento del Jaubert si nota maggiormente la fiacchezza del sistema, perchè l'oratore del Tribunato accentua più che l'oratore del Governo la nullità obbiettiva dell'atto nullo per mancanza di formalità.

« È la importanza dell'atto di donazione, aggiunge « questo oratore del Tribunato, è la natura del tra- « sferimento della proprietà che fassi a titolo gratui- « to, che hanno dovuto spingere il legislatore a non « contentarsi in simil caso di una semplice ratifica. « La volontà nettampoco basta per la donazione, bi- « sogna eziandio che sia manifestata per mezzo di « esterni e *pubblici*, i quali nel consumare la espro- « priazione del donatore, avvertono altresì della tra- « smissione tutti coloro che possono avere interessi « a definire con lui. Non dev'essere lo stesso per gli « eredi ed aventi causa. Essi hanno senza dubbio « il diritto di far dichiarare la donazione nulla, ma « se la ratificano o la eseguono, questa ratifica od « esecuzione volontaria produce la loro rinunzia ad « opporre sia i vizî di forma, sia ogni altra ecce- « zione ».

La nullità dunque è obbiettiva; l'atto o esiste con le forme richieste, ed allora c'è la volontà del defunto, o manca la forma, ed allora non v'è atto di sorta, perchè la volontà non è sufficiente a creare un rapporto giuridico di quella natura. Ora come poteva sembrare possibile una ratifica o una conferma a Jaubert il quale avea già detto altrove, *non potersi confermare se non quello che realmente esiste*,

*sebbene mancante di tutta la validità per qualche vizio, cioè gli atti rescindibili?* e nello stesso Tribunato Mouricault avea detto. *La conferma non può mai convalidare le convenzioni di cui la legge non riconosce la esistenza, e che in conseguenza, non legano alcuno* (1).

Questo stesso sistema, anche peggiorato, hanno seguito parecchi interpreti come il Duranton, considerando la importanza delle forme molto più relativa, pur ritenendo che la donazione priva della formalità è colpita da nullità assoluta. Egli spiega l'art. 1340 (1311 cod. civ. it.) in questa guisa: siccome gli eredi del donante sono generalmente più inclinati a criticare le sue liberalità di quello che lo sia egli stesso, si è pensato che, se essi la confermassero, è perchè avrebbero delle buone ragioni per farlo (2).

Ed allora dove si anderà a cacciare la nullità assoluta? Questa, appunto perchè assoluta, deve impedire la ratifica per tutti e per il donatore e per gli eredi. A ragione esclama Marcadè: « che importa che « questi eredi abbiano o non delle buone ragioni per « confermare, se la conferma è impossibile *ipsa natura?* (3).

(1) Locrè IV pag. 256 observat. de Tribunat n. 73 pag. 136. Jaubert. 1° rapport. n. 60. 2° rap. n. 24.— Laurent XV n. 62.

(2) Duranton XIII. 271. 291.

(3) Marcadè caso elementare di diritto civ. (tradizione Lo Gatto) art. 1339. 1310.

Così è stato ancora giudicato dalla Cassazione di Torino, 7 luglio 1876: « Le forme, dice la Corte, di cui « all'art. 1311, ispirandosi alle parole di Bigot-Préa- « meneu, interessano i terzi, e i *terzi sono gli eredi,* « per i quali è applicata la massima: *regula est iuris* « *antiqui omnes licentiam habere his, quae pro se* « *introducta sunt, renunciare* ».

E come se questo fosse poco, di dichiarare come terzo l'erede del donatore o del testatore, e di stabilire come relativo quello che dalla legge è dichiarato assoluto in modo esplicito, la Corte aggiunge. « L'ere- « de rinunzia all'azione di nullità, e poco importa « che essa si riferisca al vizio o alla esistenza della « forma, poni, alla donazione verbale, la quale, se « non esiste legalmente, è certo una obbligazione na- « turale!! (1) ».

Questo sistema è un vecchio arnese usato anche dagli scrittori intermedî, rimasto senza sèguito ed autorità. Averanio nel suo commento alla L. 17, *de iniusto rupto testamento*, ne fa quel conto che merita. « Praeterea, —dice questo illustre interprete—, et si « demus, id favore filiorum fuerit constitutum, tamen « proinde non consequitur, filium posse huic favori « renunciare, adeo ut hac renunciatione reviviscat « testamentum, quod erat ipso iure nullum. Nemo « enim potest sua renunciatione aut mutare solem- « nia iuris, aut formam actus. Quia quum haec a lege « praescribantur, hominis voluntate mutari, et per-

(1) Annali di Giurisprudenza, X. 472.

« verti non possunt. Nam, licet respiciant etiam favo-
« rem singulorum, tamen respiciunt etiam ius Publi-
« cum, quod privatorum pactis mutari non potest (1) ».
Ed abbiamo inteso il Fabro notare: *Nec in potestate et arbitrio cuiusquam esse, facere ut valeat testamentum, quod non valet, aut e contrario ut non valeat, quod valet* (2).

Sopra quali errori bisogna chiudere gli occhi per riuscire a questo sistema! Bisognerebbe dare un valore relativo a quello che la legge proclama assoluto; considerare terzo chi è vero e legittimo rappresentante del donante o del testatore, il quale erede con la conferma avrebbe maggiori facoltà del suo autore stesso.

## X.

Come a migliore sistema, senza abbandonare il primo, si è ricorso a vedere nella disposizione dell'art. 1311 la esistenza di una obbligazione naturale. Come si è veduto, non è una dottrina nuova, ma anch'essa antica, riprodotta dai moderni interpreti e resa più recisa ed assoluta, mentre l' antica era limitata solo ai legati ed ai fedecommessi. Essa è stata rimessa in onore dal Demante e spiegata dal Marcadè, oh! *quantum mutata ab illa!* Se la nostra dottrina dovesse essere limitata, come pretese qualche interprete fran-

(1) Averanio, Interpr. I. lib. 1. Cap. 10 n. 45.
(2) Faber, Rat. ad Pand. ad L. 43, her. pet.

cese, alla donazione mancante nella forma, il sistema potrebbe avere un certo fondamento di vero. Rassomigliando la donazione senza le forme ad un contratto che rimane esistente di fatto, in omaggio all'antica regola, da questo nudo patto nascerebbe una obbligazione naturale. Ma la dottrina della obbligazione naturale è inapplicabile alle donazioni, e molto più ai testamenti.

Riguardo alla donazione, in cui più sarebbe spiegabile, la obbligazione naturale dovrebbe riconoscersi anche per il donatore: essa donazione per lui non è meno un patto nudo, e dovrebbe generare anche una obbligazione naturale. Ma così non è, perchè pel donatore, per disposizione speciale dell'art.1339 del cod. napoleone e per quella più generale e recisa degli art. 1310 e 1311 cod.civ. italiano, tale obbligazione naturale non sarebbe riconosciuta che per gli eredi ed aventi causa da lui. Quindi rimane sempre a risolvere il quesito, perchè tale obbligazione naturale obbliga l'erede e non l'autore?

Ecco come il Marcadè tenta conciliare questo punto, che è il *punctum saliens* di questa dottrina.

« La obbligazione naturale non si ha quando la « legge, non contenta di riconoscerla, giunge a proi« birla; perchè in effetto, se la legge può offrire la « sua sanzione alla obbligazione che non l'era dap« prima officialmente conosciuta e chè conosce me« glio in appresso, essa non può offrirla ugualmente « a quella che sa positivamente contraria alle sue pre« scrizioni. In una parola la obbligazione naturale è

« quella, che, senza essere attualmente sanzionata
« dalla legge, è nondimeno suscettibile di esserlo; ora
« non si può evidentemente riconoscere questo carat-
« tere alla obbligazione che la legge colpisce di pro-
« scrizione. Ciò stabilito, ora è chiaro che la donazio-
« ne fatta senza le forme volute non potrebbe con-
« tenere una obbligazione naturale pel donante, per-
« chè vi era proibizione a costui di dare senza la
« forma.

« Per gli eredi del donante è bene altrimènti. Non si
« può loro rimproverare alcuna infrazione alla legge,
« e per conseguenza *la obbligazione che loro tra-*
« *smette l'autore*, può per essi secondo i casi éssere
« una obbligazione naturale. Se questi eredi nell'in-
« teresse dei quali *specialmente* la legge avea richie-
« sto le forme che l'autore ha omesse, pensano essi
« stessi che la donazione è giusta e ragionevole, e
« se un atto di ratifica od esecuzione manifesta il loro
« pensiero a tal riguardo, la legge doveva evidente-
« mente rispettare la obbligazione ch'essi proclama-
« no rispettabile ».

Questo ragionamento è sufficiente da sè a condannare irremissibilmente il sistema che si vuol difendere.

E di vero il Mercadè per vedere la obbligazione naturale nell'erede del donatore ha dovuto necessariamente supporre la trasmissione di essa obbligazione dall'autore. Ora, se egli con un ragionamento a cui nulla si può rimproverare, ha riconosciuto che per il donante la donazione mancante di forma non crea

neppure una obbligazione naturale, perchè opposta alla legge, quale obbligazione ha egli mai potuto trasmettere al suo erede? La obbligazione proibita? È molto se si accetta la trasmissibilità delle vere obbligazioni naturali : certo non si può ammettere la trasmissione anche delle *obligationes reprobatae*. Perchè una obbligazione sia trasmessa, conviene ch'essa valga come tale, che faccia parte dell'attivo o del passivo ereditario; le *reprobatae* non esistono; e chiamarle obbligazioni è proprio nel linguaggio giuridico una contraddizione in *terminis*.

Quanto poi ai testamenti questo sistema è addirittura inconcepibile.

Vedemmo in quali limiti era ammessa dai DD. del diritto intermedio la obbligazione naturale *ex testamento*. Essi partivano da un principio di diritto naturale, cioè che, sebbene la legge richiegga la necessità della forma, pure veramente sostanziale era la volontà del defunto. Ma questo principio falso da cui essi facevano dipendere per l'erede la obbligazione naturale, era applicato solo ai legati ed ai fedecommessi. E, a voler menare anche buona questa dottrina nel principio fondamentale, e nelle sue conseguenze, il sistema dei DD., meno nel principio fondamentale, poteva avere una certa spiegazione pei legati e pei fedecommessi. Anche per il sistema successorio francese, secondo cui il testamento aveva per necessario contenuto un legato, poteva alla lontana concepirsi la stessa dottrina, salvo che non sempre era applicabile per le ragioni dette innanzi.

Col sistema successorio italiano la dottrina della obbligazione naturale è inammessibile: salvochè in un testamento non vi siano soli legati. Per l'art. 760 ogni disposizione a titolo universale dà il carattere di erede, e dipende, come la istituzione di erede romano, esclusivamente dall'atto del testamento. Or se il testamento è inesistente, non vi ha erede.

La obbligazione naturale importa sempre un *vinculum* nell' atto che si forma, che può non essere *iuris*, ma è *facti*.

Ora tra il testatore e l'erede non si contrae, come si fa tra donante e donatario. Il testamento è un atto unilaterale, essenzialmente revocabile fino alla morte, che non crea un dovere neppure morale verso l'erede; è un atto interno cui prima della morte del testatore sono estranei tutti, non escluso l'erede istituito. Ora morto il testatore, nullo il testamento per vizio di forma ed in modo assoluto, se il riconoscimento dell'erede *ab intestato* dovesse essere considerato come la esecuzione di una obbligazione naturale, quando questo erede ha mai contratto tale obbligazione? Non gli è stata trasmessa dall'autore secondo l' assurda ipotesi del Marcadè, perchè non v'era alcun vincolo di fatto tra lui e l'erede testamentario, come lo si può concepire tra il donante ed il donatario. Non può averlo assunto nei rapporti col testatore, perchè egli non ha mai nulla avuto che fare neppure indirettamente col testatore, non esistendo il testamento, unico legame possibile tra il testatore e l'erede.

Quindi non c'è rapporto obbligatorio tra il testatore e l'erede testamentario; molto meno tra il primo e il successore intestato, avendo questi il diritto alla eredità dalla legge, e quindi assume solo quegli obblighi che per legge si trasmettono con la eredità, e meno ancora tra l'erede *ab intestato* ed il testamentario.

Se un riconoscimento di un testamento nullo per difetto di forma, e la rinuncia che ne segue, dovesse avere la importanza della esecuzione di una obbligazione, o secondo le circostanze, come abbiamo veduto in Marcadè, di conversione di una obbligazione da naturale in civile, quale rapporto sarebbe estinto nel primo caso, o novato nel secondo?

Nè si dica che la obbligazione sorge dal momento del riconoscimento, assumendo allora l'erede l'obbligo verso la memoria del defunto di adempiere alla sua volontà. Imperocchè sarebbe questo un modo di dire per significare il sentimento nobile, come dice il Borsari, di rispetto, di gratitudine, di deferenza verso la memoria del testatore; ma esso è un motivo tutto subbiettivo, per sè insufficiente a costituire un rapporto neppure di fatto, e quindi una obbligazione naturale.

Sarebbe in vero una speciosa obbligazione cotesta, che nascerebbe ed avrebbe la sua esecuzione in un momento solo, nell'atto del riconoscimento, che sarebbe l'origine della obbligazione e nel medesimo tempo soddisfazione o conversione in una obbligazione civile.

## XI.

Questo sistema se non altro sembra di non ammettere la convalescenza di un testamento nullo assolutamente, ma cercare la soluzione del quesito in un rapporto obbligatorio: dico sembra, perchè questo concetto non pare neppure sicuro nel Marcadè.

Nulla diciamo degli altri sistemi, p. e. dello Zachariae e dei suoi annotatori Aubry et Rau (1), perchè incompatibili con l'art. 1310 cod. civ. ital.

Altri, stringendosi nelle spalle, accettano la flagrante collisione dei principî tra i due articoli.

Laurent, dopo aver accettato la idea del Pothier, ch'è poi la nota comune che si trova nella gran parte degl'interpreti francesi, cioè che la formalità dell'atto di donazione, e possiamo aggiungere del testamento, è fatta in favore degli eredi, è una limitazione *esclusivamente* nel loro interesse, aggiunge: qual meraviglia che tali eredi rinunzino ad un diritto stabilito in loro vantaggio?

In vero la maraviglia ci sarebbe, e non lieve, innanzi all'affermazione, essere le solennità negli atti formali, specialmente nei testamenti, in interesse *esclusivo* degli eredi del donatore o degli eredi *ab intestato,* quasi esse non corrispondano all'indole obbiet-

(1) Corso di dir. civ. (Traduzione italiana Napoli 1874 n. 339 pag. 508, not. 7. Cours de droit c. 18 not. 11).—Aubry et Rau, Cours de droit franç. § 337. not. 13.

tiva dell'atto, o sia estraneo l'interesse del donante ed in generale il pubblico come interesse civile (1). Questa incoerenza è stata avvertita, e non potea essere altrimenti, dallo stesso Laurent, il quale si affretta a dire, ch'essa è una soluzione pratica e non giuridica. *Mais les auteurs du code n'ont pas grand souci de la rigueur des principes, ils s'inspirent plutôt des intérêts et des besoins de la vie réelle* (2).

Queste parole da una parte suonano censura per i compilatori del codice Napoleone, e possiamo aggiungere per quelli che collaborarono alla formazione del codice civile italiano, quasi che gl'interessi ed i bisogni della vita reale siano incompatibili coi rigori dei principî giuridici, e non sia obbligo del legislatore di coordinare tali provvedimenti coi principî informatori del sistema legislativo.

Dall'altra parte quelle parole di Laurent manifestano una tendenza moderna, cioè quella di attendere ad un risultato pratico, senza badare se il provvedimento adottato a tale scopo sia o no in armonia coi principii, e senza badare che questi, disposti in un organismo bene ideato, sono sempre sufficienti agli interessi ed ai bisogni della vita reale.

(1) Giorgi. Teoria delle obblig. I. n. 300. pag. 324.

(2) Laurent Princ. de droit civ. XVIII. n. 594—Ved. anch. Ricci, Corso teorico pratico di cod. civ. IV. n. 210—Cannada Bartoli, La ratifica riguardo alla inesistenza e alla rescindibilità degli atti giuridici, Napoli 1885.

## XII.

Finalmente non mancano coloro che trovano un *ius singulare* nella disposizione dell'art. 1311; una eccezione all'art. precedente, e tale fu riconosciuto dalla Corte di Cassazione di Roma (1), dal Pacifici Mazzoni tra di noi, ed in parte dallo Zachariae (2). La conseguenza più diretta di questo modo di vedere è che il testamento e la donazione, nulli in modo assoluto, diventano annullabili o rescindibili alla morte del donante o del testatore. Quello che non è stato mai in vita, si fa vivere per volontà dell'erede, dal cui arbitrio dipende dar vita ad una donazione non mai esistita, e qualità di erede a quegli che non l'ebbe mai. E che altro si richiede per una *hereditas collata in alieno arbitrio?*

Ma: *Satis constanter veteres decreverunt, testamentorum iura ipsa per se firma esse oportere, non ex alieno arbitrio pendere* (3).

## XIII.

Di tutto ciò che si è detto risulta che una donazione, un testamento, e qualunque atto formale nullo

(1) Corte di Roma, 26 luglio 1874, Giur. ital. XXIV. 2.212.26 luglio 1872.

(2) Pacifici Mazzoni, Istit. V. Cap. p. — Maierini nota alla sentenza della Corte di Appello di Catania 1 febbraio 1874, Giur. ital. XXVI. 1. 2. 73.

(3) L. 32 pr. de her. inst. (28.5).

per mancanza di una formalità, non potrà mai convalidarsi neppure col riconoscimento da parte di chicchessia.

Questa è stata la opinione prevalente in tutti i tempi (1).

Ma come riordinare l'art. 1311 secondo la esigenza dei principii?

Credo necessario esaminare dapprima i termini in cui fu esso articolo redatto, ed il posto che occupa nel nostro sistema legislativo, convinto che la redazione e la ubicazione hanno accresciuto anzichè diminuito le difficoltà della controversia.

E di vero questo articolo è stato, come il corrispondente del codice francese, collocato sotto il titolo dell'azione di nullità o di rescissione.

L'art. 1309 racchiude le regole per le quali l'atto di conferma o ratifica sana il vizio della obbligazione, e produce la rinunzia ai mezzi per impugnarla.

Nell'art. 1310 si stabilisce che la ratifica o conferma non è possibile negli atti formali nulli per vizio di forma.

(1) Cuiacio ad L. 17. de iniust. rupt. test. cit.—Faber Rat. ad Pand. L.43—Averanius, ad L. 17 de iniust. rupt. test. lib. III. cap. 10—P. de Castro ad eand. legem—D. Mevius ad T. Lub. p. 119—Surdus. dec. 53 p.136—Vering Erbr. p.455—Sintenis Pract. Civilr. § 108—Mühlenbruch in Glück XXXVIII. p.134-131—Vangerow. Pand. § 457 not.—Franke, Ueber die Anerk. (Arch. für. civ. Praxis p.177)—Dedekind, Anerkennug. letzw. Ver. pag. 51—Schmit, Anerk. ecc. (Archiv. pag. 312)—Demolombe. l. c.—Laurent. l. c.—Punzi, della nullità n.39.—Marcadè l. c.—Borsari comm. al cod. civ. art. 1311.

Finalmente l'articolo 1311, ultimo di questa sezione, parla della ratifica conferma od esecuzione volontaria, per parte degli eredi od aventi causa, della donazione o della disposizione testamentaria.

Dunque la parola ratifica o conferma (a parte se queste due parole giuridicamente abbiano o no lo stesso significato) (1), paiono indubiamente le medesime di quelle adoperate nell'articolo 1809, ossia atti diretti a togliere al negozio giuridico il vizio che lo travaglia, e renderlo valido. È così che il Giorgi, riconoscendo nella disposizione dell'art. 1311 una eccezione all'articolo precedente, crede che il nostro legislatore abbia, quanto alla donazione e alle disposizioni testamentarie, seguito lo stesso sistema del legislatore francese rispetto alle sole donazioni, perchè gli eredi del donante, e per noi anche del testatore, ratificando, confermando o eseguendo, sanano il difetto. È questo ciò che si afferma unanimamente dalla dottrina e dalla giurisprudenza. Così fu giudicato, essere il disposto dell'art. 1311 lo stesso di quello stabilito nell'art. 1309, essendo null'altro che la ripetizione di quello disposto in quest'ultimo articolo capoverso 2.° (1). In conclusione, come la ratifica o conferma o la esecuzione volontaria del-

(1) Ved. Windscheid Pand. I. § 74. 86.—Polignani, Ratihabitio, pag. 8. — Pacifici Mazzoni Ist. di dir. civ. V. n. 138—Laurent. XVIII. n. 558-560 — Marcadè art. 1328 — Biagioni, nel Filangieri VI.— Cannada Bartoli o. c. n. 9.

(1) Cass. di Roma, Cersori e Zanetti, 11 Giugno 1877—C. Torino, Sorti Baconci c. Sorti Cervieri; Giur. di Torino, 1877 pag. 17.

l'art. 1309, sanando il vizio della obbligazione, fa perdere l'azione di nullità e rescissione, così la conferma o la ratifica od esecuzione volontaria della donazione o delle disposizioni testamentarie da parte degli eredi od aventi causa sanano i vizî della donazione e del testamento. Secondo la disposizione degli articoli riflettenti questa materia il ragionamento è più che logico. Ma esso è poggiato sopra tale un assurdo, da far perdere addirittura la fede nei principii.

E di fatto come è possibile per le donazioni e pei testamenti nulli per vizio di forma un atto tendente a sanare il vizio nella medesima guisa come ciò si può fare per disposizione dell' articolo 1309?

In quest'ultimo articolo non si tratta di atti nulli ed inesistenti, ma di rescindibili, annullabili, come si vogliono chiamare, in cui l'atto esiste, ma viziato, la cui efficacia è sospesa, finchè il vizio o non è tolto, ovvero, rilevandolo, l' atto è annullato dall' autorità giudiziaria. La mancanza del consenso per l' incapace può essere supplito da lui medesimo, addivenendo capace, o da chi ne sarà il suo rappresentante dopo morto. Il vizio del consenso, quale l'errore, il dolo, la violenza, può essere sanato dallo stesso autore della obbligazione, ed il consenso ripristinato con un atto posteriore, ecc. Ma in una donazione verbale, in un testamento olografo mancante della firma o della data, in un testamento pubblico con difetto di altre solennità, un atto tendente a sanare il vizio è inconcepibile, perchè appunto

quel vizio non è sanabile, appunto quella mancanza non può essere supplita, specialmente poi da parte degli eredi ed aventi causa, quando ciò è dichiarato assolutamente impossibile per i lòro autori.

## XIV.

Nè si dica come lo stesso diritto classico ammettesse la convalescenza di atti *ipso iure* nulli, e che nel nostro articolo 1311 si tratti di una di quelle convalescenze. In appoggio di questa affermazione si allega la L. 25 Cod. de donat. inter vir. et uxor. (5. 16), proprio relativa alle donazioni tra coniugi, le quali, essendo nulle *ipso iure*, potevano pure essere ratificate e confermate con effetto retroattivo.

Non abbiamo bisogno di entrare in una minuta analisi di questa costituzione. In qualunque modo s'interpreti questo testo (1), osserviamo relativamente alla nostra questione, essere la costituzione citata non solo inapplicabile , ma può servire invece per argomento contrario alla dottrina comune. Innanzi tutto perchè, a prescindere da ogni altra considerazione , nessuno può affermare essere le donazioni tra parenti *inter liberos, inter virum et uxorem* nulle

(1) Ved. Seuffert, Lehre der Ratihab. der Rechtsgeschäfte p. 122 ss.— Wächter, Handb. des Wirtenb. Privatrecht § 84 —Vangerow, Pand. I. § 88 n.2. § 225 nota—Windscheid Pand. I. § 83, not.10—Arndts-Serafini § 78, not. 17—Cannada Bartoli o. c. n. 96, 11.

in modo assoluto, come sono stati dichiarati gli atti nulli per vizio di forma.

Ed in secondo luogo in questa legge è ribadito il principio, che appunto la nullità per mancanza di forma non può essere sanata. In effetto, se ad una donazione immodica manca la insinuazione, Giustiniano afferma *nec per silentium eius, qui donavit, confirmari concedimus.* E se queste donazioni immodiche, non insinuate, sono *specialiter confirmatae in suprema voluntate*, la conferma non potrà avere effetto retroattivo, ed allora ha un vero carattere di *donatio mortis causa.* In terzo luogo finalmente in questo caso come in ogni altro, la facoltà della ratifica e della conferma è data al donatore, il che, sia per i precedenti della dottrina, sia per la lettera e per lo spirito dell'art. 1310, non è dato all'autore della donazione nulla per difetto di forma.

E da questa facoltà concessa al donatore segue, che i suoi eredi ed aventi causa hanno le medesime facoltà del loro autore: *et ubi semel donatorem poenituit,etiam heredi potestatem revocandi tribuimus* (1).

## XV.

Inoltre l'applicabilità delle disposizioni dell'articolo 1309 all'art. 1311 porta un'altra serie d'incoerenze e di equivoci.

(1) L. 32 § 4. de don. int. civ. et uxor. (24. 1).

La sezione in cui è collocato l' articolo in esame, si occupa dell'azione di nullità e di rescissione, azione speciale nelle moderne legislazioni, di cui i caratteri sono determinati dall' articolo 1300.

È un'azione che si prescrive in periodo massimo di cinque anni, e tale prescrizione incomincia appena i vizî che infirmano il contratto possono essere sanati e non vi sia ostacolo legale ad esercitare l'azione.

Ebbene, l'azione a cui si rinuncia con la ratifica la conferma o la esecuzione volontaria della donazione e delle disposizioni testamentarie per difetto di forme è forse l'azione di nullità e rescissione degli articoli 1300 e 1309? Certo, anche la questione di vizio del consenso si può trovare nel testamento o nella donazione, ed allora può essere giustificata l' articolo 1311 nella parte che riguarda le parole *ogni altra eccezione;* ma non perciò che rifletta la rinuncia ad opporre i vizii di forma. Se il difetto di forma produce, a termini dell'art. 1310, la nullità in modo assoluto, val dire senza eccezione, essendo una nullità obbiettiva, *ipsa re*, l'azione dell' erede, del donante o del testatore è una *rei vindicatio* o una *petitio hereditatis ab intestato.*

Suppongasi che un donatore abbia per donazione deficiente nella forma trasmessa ad altri una cosa, ovvero il testatore abbia fatto il testamento senza le solennità, e gli eredi iscritti dopo la morte di lui si fossero impossessati della eredità. L' erede di quel donante e di quel testatore ha forse l'azione di nul-

lità o di rescissione contro il possessore della cosa donata, o della eredità? Senza dubbio alcuno, no.

Se la donazione ed il testamento difettano di elementi essenziali alla loro esistenza, e che perciò non possono essere suppliti, tale atto non ha mai avuto esistenza, e quindi non vi è acquisto di nessuna specie per il donatario o per l'erede testamentario; l'azione concessa al successore universale del donatario o del testatore è nel primo caso la *rei vindicatio*, e la *petitio hereditatis* nel secondo.

L'atto rescindibile od annullabile si considera, come dice qualche scrittore, esistente quasi come sotto condizione e che ha bisogno di una apposita azione per potersi annullare.

A rigore di logica la ratifica, conferma, esecuzione volontaria implicherebbe non la rinunzia all'azione di nullità o rescissione, di cui non v'è caso, ma alla *rei vindicatio* e alla *petitio hereditatis*, che certo non si estinguono dopo cinque anni. Ond'è che nell'articolo in esame non vi sarebbe la pura e semplice applicazione dell'articolo 1309, ma una enorme estensione di quella disposizione ad azioni che non sono di nullità e rescissione.

In conclusione l'applicazione dell'art. 1309 all'articolo 1311 ci porta all'assurdo di ammettere la possibilità della ratifica e della conferma negli atti nulli in modo assoluto per vizio di forma, e di estenderne le conseguenze oltre i limiti dell'azione contemplata in questa sezione. Epperciò la collocazione di questo articolo sotto la rubrica dell' azione di nullità e

rescissione conduce per diretta via ad equivoci e ad incoerenze.

Ad evitare tali inconvenienti è d'uopo che alle parole *conferma* e *ratifica* dell'art. 1311 non si dia il significato rigorosamente giuridico, come nel caso dell'art. 1309, ma quello di un riconoscimento di fatto di ciò che forma il contenuto della donazione o del testamento nullo.

Per lo scopo cui mirava il legislatore, il posto più conveniente dell'articolo in esame sarebbe stato tra le disposizioni riflettenti la successione.

Il Codice civile Prussiano, che ha la quasi identica disposizione, nel § 611 accenna praticamente al risultato senza parlare formalmente di ratifica e di conferma. *L' erede od il legatario,* così si esprime l'Allgemein Landes Recht, *che avrà una volta riconosciuta una disposizione testamentaria, non ne potrà impugnare la validità.*

## XVI.

Escluso ogni altro sistema per disciplinare lo effetto voluto dall' art. 1311 secondo i principî giuridici, oramai che, come si esprimono alcuni, *dura lex est, sed lex,* non resta che esaminarne altri due che possono in vero prendersi in seria considerazione.

Il primo consiste in ciò che avvenuto un riconoscimento volontario, la legge dà alla donazione o al testamento nullo una esistenza di fatto. Tale rico-

noscimento implicando la rinuncia all'azione di revindica o alla *petitio hereditatis*, si hanno in pro del donatario e dell'erede testamentario gli effetti della donazione o del testamento e non la donazione o il testamento (1).

Le disposizioni testamentarie si potrebbero far valare così per mezzo delle azioni utili, con le quali, come si può facilmente comprendere, il testamento è considerato come se non fosse nullo, o almeno gli eredi testamentarî sono ritenuti in possesso della eredità in virtù del testamento.

Il Dedekind che più di tutti accentua questo punto, confessa che nel diritto romano non ha trovato fin oggi che l'analogia di due testi, la L. 17 de iniust. rupt. test. (28,3) e la L. 14 de trans. (2,15) (2).

Finalmente con un sistema più reciso, e meglio forse corrispondente alla logica giuridica, altri sostengono che in generale il riconoscimento di un testamento nullo, implicando una rinunzia, fa sì che, se la rinunzia è fatta *sic et simpliciter*, porta con sè la *successio ordinum et graduum*. Chi rinuncia a questo modo, non potendo dar vita al testamento, e la rinuncia all'azione trascinando seco anche il diritto, la *delatio ab intestato* passa al più prossimo erede. Se poi la rinuncia è fatta in favore dell'erede te-

(1) Förster. Theorie des heut. Preussischen Privatrechts IV. § 256 n. 5.—Unger, das österreichische Erbrecht § 22 not. 4.—Franke o.c. Windscheid Pand. § 665.

(2) Dedekind, Anerkennung letzwill. Anord. pag. 52, ss.

stamentario, v'è una vera trasmissione della eredità dal vero erede, l'erede *ab intestato*, all'erede testamentario, con gli stessi principii ed effetti come nella *venditio hereditatis*.

Un riconoscimento, dice Keller (1), da parte di colui cui giova la nullità, non può in un modo assoluto rendere valido un testamento nullo, perchè le condizioni della validità sono assolute e non relative. Tale riconoscimento non può fare erede nessuno.

Quindi ad esso riconoscimento non si può attribuire che l' effetto dei liberi contratti e della rinuncia. Il riconoscimento per un vero erede ha la importanza di una *repudiatio*. Solo quando non si tratta di una nullità obbiettiva ed assoluta, ma di una rescindibilità messa nella volontà di una determinata persona, allora solo sparisce il vizio appena è da questa persona riconosciuta (2).

## XVII.

A me sembra che a risolvere il quesito non vi sia la necessità di tenersi stretti ad un sistema, ma, secondo i casi, può prendersi in considerazione almeno uno di questi due ultimi discussi.

L' effetto voluto a causa di un riconoscimento di una donazione o disposizione testamentaria nulla

(1) Keller, Pand. § 497.

(2) Keller Pand. II. § 497—Vangerow Pand.II. § 457—Sintenis Pract. Civilrecht III. 180.

può essere giustificato per ragioni non sempre le medesime in ogni caso.

1. Può accadere che in un testamento nullo per difetto di forma si contengano non altro che legati. La *delatio hereditatis* è in questo caso, senza contrasto, *ab intestato*, e gli eredi non sono tenuti a pagare i legati a causa della nullità del testamento. Ma se eseguono il pagamento dei legati, essendo in perfetta conoscenza dei vizii del testamento, tale esecuzione implica la rinuncia a far valere i vizii di forma, sebbene la nullità del testamento messo in esecuzione sia assoluta.

Era questo il caso in cui gli antichi interpreti accettavano una obbligazione naturale. Gli eredi legittimi, si dice, riconoscendo la volontà del testatore, hanno assunto l'obbligo di metterla in esecuzione.

Per diritto romano, da cui si pretendeva fosse ammessa, questa obbligazione naturale era ingiustificabile, perchè, se fosse stata tale, ne sarebbe stata esclusa la ripetizione anche quando si fosse soddisfatto per errore; mentre nel caso nostro la validità del pagamento esige per condizione la scienza del vizio.

È per la medesima ragione che in diritto romano non può essere considerato neppure come obbligazione naturale il pagamento in più che l'erede fa scientemente al legatario, non sottratta la quarta per legge falcidia, come si è preteso da molti interpreti (1). La

(1) Schmidt, Anerk. etc. pag. 330.

ripetizione del pagamento del legato oltre alla quarta, fatto per errore, era ammessa, ciò che esclude la obbligazione naturale.

« Error facti quartae ex causa fideicommissi non « retentae, repetitionem non impedit. Is autem qui « sciens se posse retinere, universum restituit, con« dictionem non habet, quia etiam si ius ignoraverit « cessat repetitio (1) ».

Evidentemente questi casi di pagamento di tutto il legato nullo per mancanza dell'atto testamentario, fatto dal vero erede, od in parte fatto al di là della limitazione per legge Falcidia, vanno regolati con le norme dell'ammissione o meno della *condictio indebiti*. Similmente, nel caso proposto di un vero erede *ab intestato* che paga legati stabiliti in un testamento nullo, se tale pagamento è fatto con la conoscenza del vizio, senza dubbio alcuno, è soggetto alla disposizione dell' art. 1146 relativo alla *condictio indebiti.*

Chi paga il legato, che sa di non dover pagare, non riconosce nulla; si prescinde dal motivo da cui è stato mosso, ma la ripetizione non è ammessa pel quasi contratto del pagamento dell' indebito che richiede il pagamento per errore. L'articolo 1311 nulla ha aggiunto, quanto a questo caso, ai principî generali sull' indebito: il legato scientemente ed indebitamente pagato non può essere ripetuto.

(1) L. 9. C. ad L. Falcid. (6,50)—L. 7. C. de cond. indeb.

## XVIII.

Nè diversa conclusione si ha quando nel medesimo caso proposto non si paga il legato, ma se ne promette il pagamento. Se l'erede intestato promette al legatario la soddisfazione del legato, egli vi sarà tenuto, ma non perchè la conferma o la ratifica abbia tolto di mezzo il vizio, ed il testamento nullo *convalescat,* ovvero si dia ad esso una esistenza di fatto.

Non è necessario ricorrere a tali espedienti, di carattere giuridico molto equivoco, per obbligare quello che ha fatto una simile promessa. In diritto romano in cui le figure giuridiche erano mantenute con scrupolosità maggiore, ciò si faceva per mezzo della stipulazione, e si ha un esempio nella L. 46 ad L. falcid. (35,2).

« Qui quod per Falcidiam retinere potest.... spopon-
« dit se daturum, cogendus est solvere ».

« L. 19. C. h. t..... In utroque enim casu, id est
« sive solverit, sive super hoc cautionem fecerit, ae-
« quitatis ratio simili suadere videtur ».

Ond'è che l'azione per costringere l'erede era l'*actio ex stipulatu.* È vero che nella stessa succitata L. 46 si dice *voluntatem testatoris secutus,* ma questo riconoscimento della volontà del defunto è l'elemento subbiettivo dell'erede, ma ciò non lo dispensava di concretare lo scopo incarnandola in una figura che in questo caso poteva essere la stipulazione, donde l'*actio ex stipulatu.* Poteva ciò avve-

rarsi per nudo patto ed in questo solo caso prende posto la obbligazione naturale. Nel nostro sistema legislativo non vi ha bisogno di una stipulazione perchè si stringa tra l'erede intestato ed il legatario un rapporto obbligatorio.

Si ha sempre che il legato sarà pagato in virtù di convenzione, come pel diritto romano poteva essere per virtù della stipulazione.

## XIX.

2. L'erede intestato riconosce un testamento nullo con istituzioni di erede, e tale riconoscimento avviene con espressa dichiarazione da parte dell'erede legittimo che conferma e ratifica il testamento in favore dell' erede testamentario.

Abbiamo veduto il valore che si deve dare alle parole ratifica e conferma, cioè quello di un riconoscimento di fatto.

Ora tale riconoscimento, non convalidando il testamento, ha la importanza di una rinuncia del diritto di eredità da parte dell'erede legittimo, da produrre un passaggio di essa al più prossimo erede *ab intestato,* ovvero con la rinuncia alla sola azione di eredità si opera una esistenza di fatto del testamento?

Per rispondere adequatamente a questo quesito è utile vedere in quale forma avviene tale riconoscimento.

A) Può essere l' effetto di una transazione tra

l'erede testamentario e l'erede *ab intestato*, per la quale questi, per ricevere alcuni vantaggi, o per evitare danni maggiori, riconosce il testamento.

Questo contratto suppone che nulla vi sia di certo sulla validità o meno del testamento, e le parti siano devenute alla transazione, ciascuna facendo sacrificî vicendevoli delle proprie ragioni.

Questa transazione nulla ha che fare con la nostra questione; non influisce nè sulla validità, nè sulla completa nullità del testamento. Epperciò gli effetti che ne derivano tra le parti, sono meno conseguenze del riconoscimento del testamento, nella qual forma si è concretata la transazione, che l'effetto del contratto conchiuso.

B) Se invece della transazione l'erede legittimo, riconoscendo appieno la nullità del testamento, lo ha riconosciuto in favore dell'erede testamentario con espressa dichiarazione, la questione certo muta, ma non sostanzialmente.

Tale riconoscimento implica una rinuncia, ma questa, si afferma, non riflette che la sola azione, il testamento di fatto produce la efficacia di una eredità testamentaria.

## XX.

Vediamo se ciò è possibile.

Il testamento è nullo anche per dichiarazione libera dello stesso erede *intestato*, nè l'erede testamentario ne dubita. Che sia richiesto proprio una manifesta-

zione di volontà in questo senso si rileva da ciò che la dottrina e la giurisprudenza, nell' interpretare la parola *volontariamente* dell' articolo 1311, non credono sufficiente la sola scienza del vizio, ma domandano da parte dell' erede confermante il proposito di sanare, se ciò fosse possibile, il vizio del testamento.

Ora abbiamo accettato la opinione che si può dire oramai comune, non influire nulla il riconoscimento sul testamento, che rimane dopo, come prima, inesistente.

Dunque la eredità è stata dal momento della morte del testatore devoluta *ab intestato*; l' erede legittimo è il vero erede. Se il riconoscimento muta questo stato di cose, e la eredità resta in possesso dell'erede testamentario, la causa di questo mutamento non è il testamento, che non ha esistito mai, ma l' atto di riconoscimento; quindi il titolo per cui l' erede testamentario s' impossessa o rimane nel possesso della eredità non è il testamento, è la volontà dell'erede *ab intestato*.

Questi dal canto suo, se non può dare all' erede testamentario questa qualità, nè può rifare il testamento, consegue che abbia per mezzo del riconoscimento trasmesso il diritto alla eredità che gli appartiene all' altro erede, che per *abusionem* chiamiamo erede testamentario.

Anche dopo di questo fatto la qualità di vero erede resta *de iure* presso l' erede legittimo. La rinuncia di questo non riflette l'azione che a causa del diritto ceduto. Se il riconoscimento indicasse una rinuncia

pura e semplice, si avrebbe la conseguenza del passaggio della *delatio hereditatis*, sempre *intestata*, ai più prossimi eredi; ma nel caso proposto, avvenendo esso per la convenzione tra i due eredi legittimo e testamentario, la *delatio* resta inalteratamente presso il legittimo, che cede all'altro un diritto proprio. Quindi mi pare esattissima l'affermazione del Mühlenbruch, che una tale rinuncia, fatta per convenzione in pro degli eredi testamentarî, è una *pro herede gestio*, una disposizione presa sulla eredità che gli appartiene (1).

Nè vale la obbiezione mossa dal Dedekind, cioè che per ammettersi una disposizione sulla eredità bisogna che questa sia accettata (2); perocchè l' accettazione avviene nel medesimo momento del riconoscimento, importando disposizione su di un diritto proprio. Se la rinuncia dell' erede legittimo dovesse importare solo l'azione e non il diritto alla eredità, questa rimarrebbe presso l' erede legittimo solo in potenza, senza che potesse costituire un diritto per nessuno; per l' erede testamentario no, perchè a causa della nullità assoluta del testamento non addiviene *delatio testamentaria*; per l' erede legittimo neppure, perchè la eredità è acquistata di fatto dall' erede testamentario. Nulla di più naturale di considerare l' atto di conferma da parte dell' erede legittimo, val

(1) Mühlenbruch in Glück XXXVIII, pag.150—Holzschuher, Theorie der Casuistick II, pag. 724.

(2) Dedekind. l. c. pag. 52, 53.

dire la rinuncia in favore dell' erede testamentario, come un atto da erede e però come l' accettazione tacita ai termini del § 7 Inst. de heredum qualit. et differ. (2,19), e dall' art. 934 cod. civ. it. (1). E di vero, sebbene l' atto che compie l' erede intestato sia detto di conferma ed importi la rinuncia, pure questa è fatta in favore dell' erede testamentario. Se tale atto non avesse questa importanza, non solo la rinuncia non importerebbe accettazione preventiva ai sensi della L. 21 § 2. de acquir. hered., ma non sarebbe neppure possibile una rinuncia stando ai termini dell'articolo 944 cod. civ. ital.

D' altronde una rinuncia di questo genere importerebbe, come più volte si è detto, la *delatio* ai più prossimi eredi *ab intestato*. Sicchè quella che si dice rinuncia all'azione è l'effetto della cessione già avvenuta con l'atto di riconoscimento del diritto dell'erede legittimo al testamentario. Ond'è che questi s'impossessa o rimane nel possesso della eredità in virtù della convenzione e non del testamento (2).

Che se vogliamo esaminare questa dottrina rispetto alla donazione, essa appare d' una evidenza anche maggiore.

Ammessa la nullità assoluta della donazione per vizio di forma, la cosa donata resta nel patrimonio del donante, e da questo passa con la eredità in

(1) Ved. anch. L. 20 pr. 21 § 1, 2 de acquir. hered. (29, 2).

(2) Weber, Erleut. der Pand. nach Helfeld II. pag. 228-29— Ved. anche Windscheid, Pand. § 566.

quello dell' erede. Se questi conferma la donazione in favore del donatario, a lui promette di trasmettere la cosa donata, se fu costituita una obbligazione a causa di donazione, o un patto di non ripetere anche ciò che per donazione fu dato, è evidente che nel primo caso sotto forma di rinuncia all'azione o alla eccezione v'è la trasmissione del dominio della cosa o del diritto donato non dall'originario donante, ma dall'erede nel cui patrimonio le cose erano entrate alla morte del defunto; e nel secondo caso vi ha una specie di *traditio brevi manu*, per cui il donatario cessa di essere detentore della cosa e addiviene possessore legittimo, in virtù della rinuncia all'azione o alla eccezione da parte dell'erede.

## XXI.

Ed è qui che il Marcadè crede di coglierci in una petizione di principio. Imperocchè, egli dice: « se la do-« nazione non fosse confermata e restasse legalmen-« te inesistente, bisognerebbe dire che questi beni gli « sono trasmessi non già dal defunto donante, ma « dall'erede: ma come la disposizione fatta dall'erede « sarebbe a titolo gratuito, si ricadrebbe nel risultato, « che si vorrebbe evitare, di una donazione operatasi « validamente per mezzo di atti privati o di una sem-« plice tradizione, anche avendo per oggetto degli im-« mobili. Evidentemente non val la pena di fare un « tal giro, e dire che ciò che la legge chiama una con-

« ferma non è tale, per ritornare definitivamente allo
« stesso punto, e trovarsi a fronte di una donazione
« che bisogna riconoscere legalmente per efficace,
« quando i principii la dichiarano legalmente inesi-
« stente ».

È un argomento in apparenza poderoso, ma che in sostanza può ritorcersi contro di lui. E di vero, se la conferma o la ratifica dovesse veramente confermare la donazione del donante, in guisa che il donatario abbia avuto trasmesso la cosa donata dal donatore e non dall'erede, un tale atto di conferma, indipendentemente dalle ragioni dette innanzi, non potrebbe richiamare in vita la donazione fatta dal donante, se non nella forma in cui era, non potendosi supplire alla forma che manca. Grande che sia la efficacia che si vuol dare alla conferma e alla ratifica, queste non potranno mai supplire l'atto pubblico richiesto dall' articolo 1056 cod. civ. Ed allora il donatario avrebbe anche in questa ipotesi trasmesso la cosa donata dal donante in virtù di una donazione senza forma, legalmente dichiarata inesistente.

Col sistema opposto Marcadè non si trova dunque in migliori condizioni.

Il vero è, che non è raro che dai Codici moderni si considerino efficaci donazioni non fatte nelle debite forme, quando esse si concretino in atti per sè non formali. Lasciamo da parte ciò che dalla dottrina e dalla giurisprudenza si afferma relativamente al dono manuale, creduto efficace senza le forme prescritte

dall'articolo 1056 cod. civ. it., perchè molto controversa (1).

Nel contratto vitalizio costituito in favore del terzo, benchè un altro ne abbia costituito il capitale, l'articolo 1792 aggiunge: « In questo caso la rendita vitalizia, quantunque abbia il carattere di liberalità, non richiede le formalità stabilite per le donazioni ».

Egualmente l'art. 1128 ammette la stipulazione in favore del terzo, quando ciò forma condizione di stipulazione che fa per sè stesso, o di una *donazione* che fa per altri. Chi ha fatto questa stipulazione non può più revocarla, se il terzo abbia dichiarato di volerne profittare.

Nel primo di questi due articoli è ammesso espressamente che la liberalità in favore del terzo avvenuta nella forma di contratto vitalizio non va soggetta alle formalità stabilite per le donazioni, evidentemente perchè essa si concreta non in un atto di donazione, ma nel contratto vitalizio che non ha bisogno di formalità; così nel secondo articolo la donazione è valida per la semplice dichiarazione del terzo, perchè essa fa parte di un contratto stabilito tra due, per cui non si aveva bisogno delle formalità richieste per la donazione. Di qui la massima ammessa, specialmente in Francia, della efficacia delle donazioni senza le formalità, quando queste sono un accessorio di atti per cui non sono richieste.

(1) Vedi la bella monografia del Prof. Chironi — Sulla validità dei doni manuali. Siena 1885.

Ora se l'atto di conferma non è atto di donazione, ma rinuncia delle proprie ragioni in pro dell'altro, non si pretenderà che tale rinuncia, come p. e. la rimessione del debito con lacerare il titolo o con un *pactum de non petendo*, debba esser fatto per atto pubblico. Quindi a ragione il Mühlenbruch afferma che, quale che sia la causa, una liberalità, un vantaggio maggiore da conseguire, anche il sentimento del proprio dovere, tutto ciò è a tale effetto completamente indifferente.

## XXII.

C) Facciamo ora il caso che gli eredi *ab intestato* fossero più, ed un solo di essi riconosca il testamento nullo per difetto di forma, mentre gli altri domandano la eredità *ab intestato*. Se la ratifica o la conferma del testamento dovesse produrre la convalescenza dell'atto secondo alcuni, o la esistenza di fatto del medesimo secondo altri, nel caso proposto l'applicabilità dell'art. 1311 sarebbe pressochè impossibile. Il testamento dichiarato nullo ed inesistente riconosciuto da uno degli eredi intestati, si dice, è nullo in parte. Si riterrà valido di diritto o di fatto solamente per quella parte che riflette la porzione devoluta a quell'erede che ha confermato o ratificato il testamento.

Questo però è più facile a dire che a giustificare.

Lasciamo stare la questione per diritto romano, in cui una simile proposizione è assolutamente inconce-

pibile, in quanto si farebbe morire il testatore parte testato e parte intestato (1), e la porzione di colui che rinuncia si accrescerebbe al coerede (2). Nello stesso diritto moderno non verremmo ad una diversa conclusione, sebbene la massima romana: *nemo pro parte testatus pro parte intestatus decedere potest*, non abbia alcuna importanza.

E valga il vero, se, essendo valido il testamento, si trattasse della validità o meno di disposizioni prese isolatamente, è supponibile che, riconosciuta una di esse, questa si dovesse tenere per valida, e le altre devolute agli eredi *ab intestato*, quasi il testatore avesse preso disposizione per testamento di una parte del suo patrimonio. Ma nel caso proposto si tratta della inesistenza del testamento, per cui tutte le disposizioni, nessuna esclusa, sono nulle. Per la qual cosa, se la ratifica o la conferma di uno degli eredi intestati dovesse far convalescere l'atto del testamento, di diritto o di fatto, indipendentemente dalle altre ragioni innanzi dette, sarebbero convalidate di conse-

(1) Nè si dica, come si afferma leggermente, che ciò non ripugnava assolutamente al diritto romano, prendendosi argomento da ciò ch'è disposto nella querela inofficiosi testamenti = quia credimus eum legitimum heredem esse factum; et ideo pars hereditatis in testamento remansit. Nec absurdum videtur, pro parte intestatum videri = e dalla *bonorum possessio contra tabulas*, e dalla L. 14. de bonor. poss. contr. tab. (37. 4) — Imperocchè in quelle leggi si tratta di testamenti rescindibili, indipendentemente dalla diversa natura giuridica degl' istituti della *bonor. possessio contra tabulas* e della *querela inoff. testamenti*.

(2) L. 9. de suis et leg. her. (38. 10)—§ 4 Inst. de Sc. Orphitiano (3.4).

guenza tutte le disposizioni che in quell'atto si contengono.

Ma anche in questo caso non si può non applicare l'art.1311, che il riconoscimento di uno degli eredi intestati implica anche per lui la rinunzia a far valere i vizî delle forme, in conseguenza di che quella che avrebbe dovuto essere la sua porzione intestata rimane presso l'erede testamentario. Se questo effetto lo si vuole giustificare con principii giuridici, non resta altro che ritenere, importare quest'atto di riconoscimento, più che la semplice rinunzia all'azione, la trasmissione, da parte dell'erede intestato confermante, della sua porzione ereditaria, e per conseguenza la rinuncia alla rispettiva *querela nullitatis*, o, che vale lo stesso, alla *petitio hereditatis ab intestato*.

Lo stesso Dedekind, che più di ogni altro scrittore moderno si è sforzato a stabilire la influenza del volontario riconoscimento sull'atto testamentario, non può fare ammeno, nel caso proposto, di riconoscere una eccezione al suo principio sulla efficacia del testamento per mezzo delle azioni utili; epperciò afferma che in questo caso bisogna ritenere che quegli degli eredi *ab intestato* che riconosce il testamento, abbia accettato la sua porzione ed abbia poi trasmessa questa all'erede testamentario (1).

(1) Dedekind. o. c. pag. 66 = nichts Anders übrig bleiben, als der vorhin erwähnte Wege, dass er die Erbschaft mit dem Uebrigen *ab intestato* antrit, um seinen Erbtheil den in Testamente Bedachte zuzuwenden.

## XXIII.

3) Il riconoscimento può avvenire di fatto, cioè per mezzo della esecuzione volontaria del testamento.

*a*) Suppongasi che gli eredi intestati siano nel medesimo tempo istituiti con altri estranei nel testamento.

Essi nella piena conoscenza della nullità dividono con gli altri l'eredità secondo il testamento. È il caso inverso della L. 4. C. de iur. et fact. ign. (1. 18).

Questo caso apparentemente riguarda la sola esecuzione del testamento, ma in fondo, perchè la divisione della eredità si concreta in una convenzione tra le parti , non può non valere pér questo caso quello che si è ritenuto pel riconoscimento contrattuale.

*b*) Suppongasi il caso che l'erede intestato, in possesso del testamento nullo, in piena conoscenza della nullità del medesimo, ne dia esecuzione, depositandolo ai termini degli art. 912-914, se testamento olografo, ovvero secondo l'art. 915 Cod. civ. it. in caso di testamento segreto.

È cotesta una ipotesi ben difficile ad avverarsi. Ma se ciò avviene, un atto simile per sè non potrà essere ritenuto come di volontaria esecuzione dopo che la comune opinione ritiene non essere sufficiente la pura e semplice conoscenza del vizio, ma la pruova che chi esegue il testamento, abbia la intenzione di rinunziare al suo diritto, non ammettendo che questa

pruova da parte dell'erede testamentario fosse supplita neppure dall'appariscenza del vizio (1).

In vero un atto simile importa preparazione, non riconoscimento, onde a ragione fu giudicato, non perdersi il diritto di opporre i vizî di forma, quando si sia proceduto soltanto ad atti preparatorî della esecuzione volontaria, ma quando si tratta di una esecuzione materiale quale la divisione testamentaria o l'accettazione del legato (2).

Ma ammesso pure che possa essere provato che, apertosi il testamento, riconosciuti i vizî, anzi registrati questi nel verbale di deposito, l'erede intestato abbia voluto che ad esso testamento si desse piena esecuzione, non per questo il testamento deve considerarsi esistente di fatto, dal perchè con l'art. 914 si dispone che il testamento olografo, compiute le formalità degli articoli precedenti, *avrà esecuzione.*

L'articolo 914 suppone un testamento valido.

(1) Aubry e Rau IV. § 337 pag. 267—Laurent. XVIII. n. 652—Cass. di Torino 29 luglio 1876. (Annali 187. 1.431)—Cassaz. di Roma 11 Giugno 1877; Giurisprud. it. 1877 1.519— in contr. Cass. Firenze 23 Marzo 1876 (Foro Ital. 1876 pag. 605—Toullier IV. n. 519.

(2) Corte di Appello Casale 11 Giugno 1877—Foro Italiano 1877, 1-922.
« La esecuzione volontaria di un testamento è la prestazione ef-
« fettiva di ciò che forma l'oggetto della disposizione testamentaria
« e la divisione della eredità con la consegna reciproca dei rispet-
« tivi lotti..... i provvedimenti, le trattative, le perizie, i progetti per
« arrivare ad una divisione non estinguono l'azione in linea di dirit-
« to, se la divisione non è compiuta.

Pescatore, Dottrine giuridiche, pag. 269.

Il testamento nullo ed inesistente non può considerarsi eseguito, come non può essere ritenuto confermato o ratificato. Quella esistenza di fatto non può essere causa di acquisto di diritto, neppure per finzione legale, che dovrebbe essere espressamente dichiarata.

L'erede legittimo, sapendo essere la eredità dovuta a lui per la nullità del testamento, se, non ostante i vizî rilevati dal notaio, ha l'animo di voler dare esecuzione al testamento, in sostanza rinuncia in pro degli eredi testamentarî alla eredità, pure sapendo che questa era a lui devoluta *ab intestato*.

Indipendentemente da quale sentimento sia mosso a ciò, questo è sicuro, ch' ei vuole che la eredità a lui deferita vada agli eredi iscritti, i quali, accettando, completano i termini di quella convenzione che fin dal principio non appariva.

Onde quello che nei casi precedenti avviene per convenzione espressa, qui avviene pel tacito consentimento.

## XXIV.

4) Finalmente la esecuzione del testamento può avvenire per mezzo dell'accettazione di un legato che fosse ordinato in favore dell'erede legittimo riconoscente l'atto testamentario.

Si è veduto innanzi come in diritto romano fosse regola generale che *post acceptum legatum, licebit non iure factum testamentum contendere*, meno nel testamento inofficioso, e si è osservato in quali limiti

ristretti si ammetteva un'eccezione a questa regola. Le legislazioni moderne, la prussiana e la francese, e per conseguenza la italiana, hanno ritenuto che l'accettazione del legato fatto con la conoscenza dei vizî del testamento, costituisce quella volontaria esecuzione voluta dall'articolo 1311, e quindi si perde il diritto ad impugnare il testamento.

Solo il codice austriaco è rimasto fedele all'antica sentenza del diritto romano: l'accettazione del legato, anche fatto con la scienza del vizio, non importa rinuncia.

Secondo i termini generici dell'articolo 1311 l'accettazione del legato, per comune opinione, non può non importare rinunzia ad impugnare il testamento, quando fosse avvenuta *volontariamente*.

A ragione il Franke ritiene importare l'accettazione del legato in questi termini rinuncia delle proprie ragioni in pro degli eredi testamentarî (1).

Anche in questo caso, anzi più che nel precedente, si deve vedere la natura contrattuale dall'atto di riconoscimento. Di fatto, se gli eredi testamentarî di un testamento nullo ed inesistente per difetto di forma offrono il legato all'erede *ab intestato*, che, pur sapendo la nullità del testamento, lo accetta con l'animo di rinunciare alle sue ragioni, è evidente la cessione del proprio diritto agli eredi iscritti.

Così la Glossa riconobbe nella L. 3. C. ad L. C. de falsis (9. 22) tale fondamento contrattuale. Nel caso

(1) Franke o. c. Archiv. für. civ. Prax. XIX. pag. 190.

che uno avesse ricevuto un legato stabilito in un testamento nullo, tale accettazione non pregiudica il suo diritto d'impugnare il testamento di falso, e si aggiunge: *si sciens, praeiudicat sibi, quasi transegerit.*

## XXV.

Questa base contrattuale del riconoscimento, importante la cessione delle ragioni ereditarie dell'erede intestato al testamentario, ha tutta la sua efficacia tra le parti. Riguardo ai terzi in generale è obbligato chi di fatto rappresenta la eredità. I creditori a stretto rigore dovrebbero rivolgersi al vero erede, ch'è l'erede legittimo, il quale avrebbe poi il regresso verso l'erede testamentario. Però è da osservare che in questo caso, chi di fatto rappresenta la eredità è l'erede testamentario, il quale apparentemente si mostra come il rappresentante dell'attivo e del passivo ereditario. I creditori, non avendo diritto ad impugnare il testamento, e completamente estranei alle transazioni e convenzioni delle parti, non possono dirigersi che contro chi rappresenta in realtà il patrimonio del defunto. Quindi la eredità testamentaria dev'essere considerata come efficace solo nei rapporti coi terzi. Ciò si ricava chiaramente dalla L. 14 de transact. (2. 15) che non riflette se non la transazione rispetto ai terzi, e non si può estendere ai rapporti tra le parti, come si pretende da qualcuno (1), tra

(1) Ved. Dedekind. o. c. pag.

le quali è legge la transazione o la convenzione. Avvenuta la transazione tra l'erede legittimo e l'erede scritto, Scevola si dimanda: *creditores quem convenire possunt?* Risponde che, se i creditori sono gli stessi che transigono, *id observandum esse de aere alieno , quod inter eos convenisset:* se invece *alii creditores essent, propter incertum successionis pro parte hereditatis, quam uterque in transactione expresserit, utilibus conveniendus est.*

Nel caso di Scevola, non è quistione alcuna, la transazione è avvenuta su di un testamento nullo ed inesistente; per principio fondamentale della transazione ognuno dei contraenti ha rilasciato all'altro una parte delle proprie ragioni. Se la eredità si è divisa tra i due, si ha che o l' erede legittimo ha trasmesso una parte dell'eredità sua al testamentario, o viceversa.

Ora se, riconosciuto il testamento, questo dovesse avere una esistenza di fatto assolutamente, in guisa che si dovessero tenere tutti gli effetti nascenti dal testamento *ex bono et aequo*, e ciò per eseguire la volontà del defunto, i creditori dovrebbero rivolgersi all'erede testamentario, essendo egli il solo erede scritto nel testamento riconosciuto; invece essi utilmente possono convenire l'uno e l'altro, mentre l'erede legittimo non iscritto nel testamento è completamente estraneo ai creditori; ma egli è convenuto dai creditori, perchè di fatto rappresenta la eredità e quindi il passivo come l'attivo ereditario.

## XXVI.

Da tutte queste considerazioni tirando la somma, risulta che:

1) La redazione dell'art. 1311 è difettosa e dà luogo ad inconseguenze ed equivoci; perchè, ove alle parole *ratifica* e *conferma* si volesse dare il significato giuridico, si porrebbe tale articolo in aperta contraddizione col precedente.

2) Non meno sbagliato è il posto ch'esso occupa nel Cod. civ. it., non trattandosi di rinunzia all'azione di nullità e rescissione, ma alla *rei vindicatio*, alla *querela nullitatis*, ch'è una *petitio hereditatis ab intestato.*

3) La rinunzia che induce il riconoscimento o la esecuzione di una donazione o di un testamento da parte degli eredi ed aventi causa, anzichè verificarsi sulla sola azione, ciò che poteva avvenire nel caso di azione di nullità e di rescissione, versa sul diritto stesso, che sulla base contrattuale s'intende trasmesso dall'erede legittimo al donatario o all'erede testamentario.

4) Finalmente rispetto ai terzi la eredità è rappresentata da colui in favor del quale è avvenuta la rinunzia.

## XXVII.

Convengo che la via percorsa, da altri tracciata, non è piana, è anzi irta di difficoltà ed ostacoli da pa-

rere qualche volta senza uscita, e che bisogna alle volte forzare di molto il passaggio per giungere ad una meta che pareva impossibile. Ma chi ha mai saputo additare in questi contrasti di principii una via senza ostacoli? Il sistema prescelto, sebbene non assolutamente scevro di dubbî, si presta più che ogni altro ad una ricostruzione giuridica.

Questa dottrina del riconoscimento degli atti assolutamente nulli per difetto di forma è affetta da un male organico prodotto da un concetto, che ebbe di certo una grande influenza sul modo come questa dottrina è stata organizzata. Il concetto è l'ammettere la esistenza giuridica della volontà del testatore o del donante, anche espressa senza la forma, a cui si dovesse concedere tutta la efficacia una volta riconosciuta; la forma sarebbe un accessorio, la vera essenza del testamento starebbe nella volontà in qualunque modo espressa.

Questo concetto, che si è voluto ritrovare in certe espressioni vaghe di testi romani, e che prende, come si è veduto, una forma decisa nel diritto intermedio per influenza del diritto canonico, non è stato punto estraneo alla formulazione della dottrina in diritto moderno: esso si manifesta di tanto in tanto anche nella giureprudenza. In una sentenza della Corte di appello di Casale (1) nella questione, se il riconoscimento del testamento impedisca la querela di falso, questione che andava risoluta con l'art. 296 Cod. proc.

(1) 11 Giugno 1877—(Foro Italiano 1877. I. 920).

civ. (1), leggo queste considerazioni: « Che l'art. 1311 « non può fare alcun ostacolo alla querela di falso, « perchè tale articolo suppone in fatto una esecuzione « del testamento; e nel caso non vi sarebbe esecuzio- « ne alcuna, essendo il testamento inesistente; perchè « detto articolo suppone la esecuzione di un testa- « mento *irregolare*, ma esistente, e quì secondo la « querela non esisterebbe testamento ». Dunque, secondo questo magistrato, il testamento falso è inesistente, perchè non c'è punto volontà; invece il testamento o la donazione senza la forma è esistente sebbene irregolare.

Però esso contrasta in modo evidente coi principii con cui sono stati organizzati gli istituti della donazione e del testamento; e mentre quella vecchia opinione è sempre latente nel nostro articolo 1311, come lo era nell'articolo 1340 cod. nap., è resa addirittura inconcepibile dall'art. 1310 che proclama la nullità assoluta degli atti formali, quando ad essi manca la forma necessaria alla loro esistenza.

Questa oscillazione nei criterii direttivi, questo contrasto di principii rende la controversia di difficile soluzione.

Se c'è un voto da manifestare è, che questa dottrina, in una possibile futura revisione del codice, sia meglio organizzata in armonia coi principii fondamentali consacrati nello stesso sistema legislativo.

(1) Ved. Cass. di Napoli 15 luglio 1876 (Foro Italiano I. pag. 1043).

1

# DANTE
## ED IL
# DELLI FABRIZI

## MEMORIA
DI VITTORIO IMBRIANI

Come ognun dovrebbe sapere; com' i', pur, mi sono, ripetutamente, ingegnato, a dimostrare; come, ora, (perloppiù, sull'orme mie; ma senza citarmi e, se occorre, mostrando spregiar quel po', che ho potuto fare ed ho fatto!) si consente, da chiunque tratta della vita di DANTE: presso che nulla conosciamo, con certezza, intorno allo ALLAGHIERI, da documenti, senza eccezione, e da testimonianze, che resistano, al martello critico. Mancando notizie certe, supplisce la fantasia. Supplisce, creando una leggenda. Supplisce, largamente, minutamente; accumulando, agglomerando, coacervando, rimescolando fatterelli, aneddotti, spiritossaggini tradizionali, riadattate, a lui; od inventandone, di sana pianta, sopra qualche debole addentellato. E ce ne abbiamo tante di siffatte istorielle fantastiche, sul conto del divino poeta, tante, che se n'è potuto mettere, insieme, de' volumi. Ricorderò, come de' più recenti, come meglio fatto e più copioso,

quello, intitolato: DANTE, | SECONDO | LA TRADIZIONE E I NOVELLATORI. | RICERCHE | DI | GIOVANNI PAPANTI. || « *Onorate l'altissimo Poeta* ». || IN LIVORNO, | COI TIPI DI FRANCESCO VIGO, EDITORE | 1873. [In 8° grande di XII-208 pagine; l'ultima delle quali, innumerata e bianca].

Fra le storielle, che si raccontano, dell'ALLAGHIERI, c'è, l'aver egli avuto qualche briga, con l'Inquisizione, per ragion di fede. Variamente, si racconta. Secondo alcune versioni, e' si cava d'impiccio, componendo uno di que'*credo*, che gli si attribuiscono, benchè, tanto, per ogni verso, (mi si perdoni il bisticcio!) indegni di lui. Secondo altre, si purga dalla calunnia, con un motto, più o meno arguto, scornando gli accusatori. I quali o sono frati minori, od *emuli*, così, in genere. La scena è, quando, a Tolosa, quando, a Ravenna.

Da un codice riccardiano, fu tolta la narrazioncella seguente di anonimo: = « Poi che l'autore (cioè: « DANTE!) ebbe compiuto questo suo libro [*la Comedìa!*] e publicato; e studiato, per molti solenni uo- « meni e maestri, in Tolosia, e, in fra gli altri, di « frati minori, trovarono, in uno capitolo del *Para-* « *diso*, dove DANTE fa figura, che truova san FRAN- « CESCO; e che detto san FRANCESCO lo domanda di « questo mondo e, sì, come si portano i frati di suo « ordini. De'quali gli dicie: *Che istà, molto, maravi-* « *gliato. Però, che ha tanto tempo, che è, in para-* « *diso; e, mai, non ve ne montò niuno e non ne* « *seppe novelle.* Di che, DANTE gli risponde, come,

« in detto capitolo, si contiene. Di che, tutto il con-
« vento di detti frati l'ebono, molto, a male; e fe-
« ciono grandissimo consiglio. E fu commesso, ne'
« più solenni maestri, che fossono, ne l'ordine, che
« studiassono, nel suo libro, se vi trovassono cosa,
« di farlo ardere; e, simile, lui, per eretico. Di che,
« gli feciono gran prociesso, contro. Et acusàrollo,
« a lo 'nquistore, per eretico, che non credea, in Dio,
« nè osservava gli articoli della fè. E' fu, dinanzi al
« detto inquisitore. Et, essendo passato vespero, di
« che, Dante rispose e disse: *Datemi tempo, fino*
« *a domattina! Et io vi darò, per scritto, com' io*
« *credo* Idio. *E, s'io erro, datemi la punizione, che*
« *io merito.* Di che, lo 'nquesitore gliel diè, per fino
« la mattina, a terza. Di che, Dante vegliò, tutta la
« notte. E ripose, in quella medesima rima, ch'è il
« libro, [*cioè, in terza rima!*] e, sì, come si seguita,
« apresso. Dove, dichiara tutta la nostra fè e tutti gli
« articoli. Che è una bellissima cosa e perfetta, a uo-
« meni non litterati; e di bonissimi assempri et utili
« e preghiere, a Dio et alla vergine benedetta Maria,
« sì, come vedrà, chi lo legierà, che non fa bisogno
« avere, nè ciercare altri libri, per sapere tutti detti
« articoli, nè i setti peccati mortali, chè tutto dichia-
« ra, sì, bene e, sì, chiaramente, che, sì tosto come
« lo 'nquisitore gli ebe letti, con suo consiglio, in pre-
« senzia di xij maestri, in Tolosia, li quali non sep-
« pono, che si dire nè alegare, contro a lui. Di che, lo
« 'nquisitore licenziò Dante; e si fe beffe di detti frati.
« I quali tutti si maravigliarono, come, in sì picolo

« tempo, avesse potuto, fare una, sì, notabile cosa,
« in rima. »=

Quest'altra versione, che segue, poi, è stata tratta, per cura del PAPANTI, da alcuni codici del quattrocento. Ne' quali, si legge, non in un modo, ma con parecchie varianti: ma le non sono di tanta importanza, nè variano il racconto, in guisa, che occorra riprodurle, qui.=« Al
« tempo, che DANTE fecie il libro suo, molte persone
« nollo intendevano; e dicevano: *ch' egli era erra-*
« *mento di fede.....* Et, a Ravenna, era un savio frate
« minore; et era inquisitore. Et, udendo ricordare
« questo DANTE, si pose, in cuore, di volerlo cono-
« scere, con intendimento, di vedere, se elli errasse,
« nella fede di CRISTO. E, una mattina, DANTE istava,
« a una chiesa, a vedere nostro signore. Questo in-
« quisitore arrivò, a questa chiesa; e fulli mostrato
« DANTE. Sì che lo 'nquisitore lo fe' chiamare; e
« DANTE, reverentemente, andò, a lui. E lo'nquisitore
« li disse: *Se' tu quel* DANTE, *che dì', ch' andasti, in*
« *inferno, in purgatoro e 'n paradiso.* E DANTE dis-
« se: *Io sono* DANTE ALLIGHIERI, *da Firenze.* E lo 'n-
« quisitore, iratamente, disse: *Tu vai, faccendo can-*
« *zone e sonetti e frasche. Me' faresti, avere fatto*
« *un libro, in gramatica e fondandoti in su la chiesa*
« *di* DIO. *E non attendere, a queste frasche, che ti po-*
« *trebbono dare, un dì, quello, che tu serviresti.* E,
« DANTE volendo rispondere, allo 'nquisitore, disse lo
« 'nquisitore: *Non è tempo, ora. Ma saremo, il tale*
« *dì, insieme; e vorrò, vedere queste cose.* E DANTE,
« allora, gli rispose; e disse: *che questo, molto, gli*

« *piacea*. E partissi, dal detto inquisitore; et andos-
« sene, alla stanza sua. Et, allora, fece quel capitolo,
« che si chiama il *Credo piccolino;* el quale *Credo* è
« affermamento di tutta la fede di CRISTO. Et, al dì,
« detto e postosi insieme, che dovea trovare il sopra-
« detto inquisitore, tornò, da lui; e poseli, in mano,
« questo capitolo. Et, allora, lo detto inquisitore lo
« lesse; e parveli una notabile cosa; e non seppe nè
« che si rispondere, al detto DANTE. E lo sopradetto
« inquisitore rimase, allora, tutto confuso. E DANTE,
« allora, si partì, da lui; et andossene, sano e salvo. E,
« da quel tempo innanzi, rimase DANTE, per sempre,
« grandissimo amico del sopradetto inquisitore. E
« questa fu la cagione, perchè DANTE fece il detto
« *Credo* ».=

Il ferrarese LUDOVICO CARBONE scrisse: =« DANTI
« ALDIGIERI, poeta florentino, fo molto pronto, a re-
« spondere. Siando molto speculativo e contempla-
« tivo, un dì, oldendo la messa (o che 'l facesse, per
« esser, tropo, astratto, a qualche sottile fantasia;
« o, forsi, a studio, per delezare gli nemici suoi!)
« non si inzenochiò, nè si levò il capuzo, levandosi
« il corpo di CRISTO. Gli emuli, (che molti avea, per-
« chè era valentomo!) subito, corseno, al vescovo, ac-
« cusando DANTI: *che era eretico*; e non avea fatto
« riverenzia, al sacramento. Il vescovo fece chiamare
« misser DANTI, riprendendolo, de l'atto suo, e di-
« mandandolo: *che avea fatto, quando si levava*
« *l'ostia?* Lui respose: *In verità, io avea la mente,*
« *sì, a* DIO, *che non mi ricordo, che atto facesse,*

« *col corpo. Ma questi cativi òmini, che aveano*
« *l' animo e gli ochi, più a mi, ca a* Dio, *vel sa-*
« *periano dire. E se loro avesseno aùta la mente,*
« *a* Dio, *non sarieno stato, a guardare quel, che*
« *mi facesse.* Il vescovo accettò la scusa; e cono-
« scetti Danti, per savio uomo, scorgendo quegli in-
« vidiosi, per bestioni. »= Non sarà ch' io abbia rife-
rito questo squarcio del Carbone, senza riprendere
quel *misser Danti.* Dante non fu, mai, nè prelato, nè
cavaliere, nè dottore in legge; e, quindi, non gli spet-
tò, mai, del *messere*: ned alcun altro titolo ebbe.

Me n'è capitata, sott'occhi, in questi giorni, un'altra
versione ed importante, di questa storia delle pre-
tese brighe, avute, da Dante, con l'inquisizione; ver-
sione originalissima e sconosciuta, a'raccoglitori an-
tecedenti, tutti, di aneddoti danteschi, inclusive il
Papanti. Si trova, in uno de'più rari libri, che siano.
Reso raro, come pare, dalle ire fratesche; che il fe-
cero distruggere, dal fuoco; e, forse, condussero, ad
immatura morte e violenta, l'autore. Libro, de' più
meritevoli, d'essere, ormai, ristampato; e che, per
mille versi e ragioni, si raccomanda, alla considera-
zione dello erudito e dello indagatore. Parlo, del

LIBRO DELLA ORIGINE DELLI VOLGARI PROVERBI
DI ALOYSE CYNTHIO DELLI FABRITII | DELLA
PODEROSA ET INCLYTA CITTA DI VINEGIA
CITTADINO | DELLE ARTI ET DI MEDICINA
DOTTORE | AD CLEMENTE SETTIMO | DEGLI
ILLUSTRISSIMI SIGNORI DE MEDICI
IMPERATORE MASSIMO.

Così, si legge, in cima, al verso della prima carta numerata: cui, precedono quattro innumerate, con la prefazione ed altri ammennicoli. E, sul tergo della CXCIIII ed ultima, ci ha questa dicitura:

*Con la gratia del sommo Pontifice | et della Illustrissima Signoria di Vinegia | Per diece Anni | che nessuno non lo possa | stampare ne far stampar et caetera | sotto le Censure et pene che nelle dette gratie si legono. A tutti quelli che contrafaranno a quelle.*

*Stampata in Vinegia per maestro Bernardino et maestro Matheo de i Vitali Fratelli Venitiani Adi vltimo Septembrio. M.CCCCC.XXVI. in Vinegia.*

Ma, di questo prezioso volume, ragguaglierò, forse, altra volta. Mi basti, qui, l'aver detto, che, o grandemente erro, o pochissimi monumenti della letteratura nostra sùprano questo, in valore ed importanza.

Ogni proverbio del Delli Fabrizii è partito, in tre cantiche. In principio della seconda cantica del proverbio sesto, ch'è *Futuro caret,* l'autore, respingendo alcune accuse infami, per farne toccar, con mano, qualmente i migliori possano calunniarsi, da'pessimi, vien fuori, con lo essempio di Dante Allaghieri od Aldegieri. Così, storpia egli, venetamente, così storpia il sacro cognome; e vedemmo, testè, Ludovico Carbone, scrivere, poco diversamente, Aldigieri. E non è questa, al postutto, più sconcia storpiatura della fiorentina Alighieri, in cui, pur troppo, i più, perfidia-

no, malgrado l'evidenza de' documenti originali contemporanei, de' processi verbali de' consigli fiorentini, stesi, DANTE presente, da chi, personalmente, il conosceva! Il DELLI FABRIZII, dico, ci mostra lo ALLAGHIERI, accusato di eresia, al sommo gerarca, da'francescani. E fa, che, dell'accusa e delle domande insidiose, egli si disviluppi, con un'arguzia, contro agli accusatori suoi.

.... Ancor che, più de'frati, intiero e netto
D'ogni eresia, vivesse lo ALDEGIERI
Et il conciliator cristian perfetto (1),

Dinnanzi al sommo padre, sti guerreri
D'ogni ellevato spirto, i fur d'intorno,
Chiamandoli, alla fede, adversi e fieri.

Ma, (quando, al dì statuto, a Roma, forno!)
Sorando i denti e gonfiando il capuzzo (2),
Così, dell'ALDEGIERI, un ruppe, al scorno!

Dicendo, al santo padre, quel fratuzzo:
=« Chiedete, un poco, a questo gran poeta,
« Che fatto ha, in eresia, sì, gran scapuzzo,

« Poi, che, del purgatorio, a quella lieta
« Schiera del paradiso, approssimosse,
« Qual del suo libro la carta ee ripleta,

« Che cose, che esso vide? et si egli fosse,
« Col corpo, veramente, in paradiso?
« O, pur, (qual credo!) d'esserli (3), sognosse? »=

Al qual, lo saggio, senza cangiar viso,
Rispose: =« All'uscio, san FRANCESCO vidi;
« E, tutto, in vista, di dolor, conquiso!

« Che (4), tanto tempo, che, fuor dell'infidi
« Sezzi di questo mondo, si ritrova,
« Nè, ancor, abitar puote i divin nidi.

« Che alcun compagno, per intrar, non truova,
« Sì, tutti voi, ne i suo'precetti santi,
« Fatto, tanti anni, avete buona pruova! »=

Nè, men, dell'altro, (che, tra'nigromanti
L'avevan posto!) sconfitti e delusi,
Innanzi al papa, restár tutti quanti.

La facezia era amara! I francescani, dovendo andar, sempre, a coppie (5), neppure, in paradiso, san FRANCESCO poteva entrare, senza un compagno dell'ordine! Ma, all'ordine, dopo lui, non uno s'era ascritto, non uno, ch'è uno, cui potesse schiudersi il cielo! Sulla verità intrinseca del motto, non so nè debbo astenermi, dal far più che amplissime riserve. Quali uomini e quanti, che, (anche, dal punto di vista, puramente, umano!), raggiungevano l'apice della virtù, si annoverassero, tra'francescani, eziandio, ne'tempi della maggiore decadenza dell'ordine, nonchè ne'gloriosi primordî, non è chi non sappia; e solo la mala fede può negare. Ma un motto spiritoso può essere ingiusto ed iniquo e falso.

Lo studio tragrande, posto, dal DELLI FABRIZII, nella *Comedia*, si manifesta, nella terza cantica del proverbio: *La va, da tristo a cattivo.* Egli il ritrae, dalla novella popolare notissima: degli affamati, che, non avendo ma' ch' una pagnotta, da spartire, deliberano lasciarla tutta, a chi, di loro, farà il so-

gno, più, meraviglioso. Il racconto è, probabilmente, di fonte giudaica; e non senz'attinenza con l'altro delle tre anella e delle tre religioni, raccolto, anche, dal BOCCACCI, (*Decameron*. Giornata I. Novella iij.) Le più antiche versioni della *Gara de'sogni* si ritrovano: nella *Disciplina Clericalis* di PIETRO ALFONSO (XXI.j.); e nel *Gesta Romanorum*, capitolo CVI (6). E, per tacere d'infinite versioni letterarie, negli *Ecatommiti* del cinquecentista ferrarese GIAMBATTISTA GIRALDI, è la novella terza della deca prima.=«Si ritrovano « tre uomini, insieme, senza avere altro, che man« giare, che una picciola schiacciata. Sono, a con« tesa, di chi ella debba essere. Conchiudono: *ch'ella « sia, di chi più nobil sogno farà, d'i tre*. L'uno, che « era soldato, lascia gli altri due, colla loro sapien« za, scherniti. » =Il nostro buon seicentista, padre CASALICCHIO, anch'egli, la rinarrò, nel suo *Utile col Dolce*, (VI. I. VI.): *Chi cerca d'ingannare, il più delle volte, resta ingannato* (7). La facezía, tuttora, vive, in bocca, al popolo, in tutte le regioni d'Italia. Può riscontrarsene una versione di Castrocaro (intitolata: *I tre amici*), nella mia *Novellaja fiorentina*; ed una siciliana, ne' quattro volumi di *Fiabe* ecc. del PITRÈ. (CLXXXIII. *Lu Monacu e lu fratellu*) (8). Ora, il nostro DELLI FABRIZII, nel trattar l'argomento, fa, che l'affamato, il qual finge, d'aver sognato, di essere rapito, al cielo, compendî il *Paradiso* dell'ALLAGHIERI, riportando, testualmente, quante rampogne ed invettive, contro i cattivi religiosi e degeneri, si rinvengono, nella terza cantica del poema sacro. È uno spicilegio antifrate-

sco, fatte, proprio, con quello amore, che l'odio ispira!

Inoltre, presso il DELLI FABRIZII, i due, che si disputano l'unica pagnotta, son duo ribaldacci, de'quali egli narra gli antecedenti. Contro due nazioni, l'albanese e la bergamasca,a quanto sembra, nutriva egli un'avversione non men cieca, non meno ardente, non meno esclusiva, che contro i poveri frati minori (9). Gli albanesi ed i bergamaschi, a crederlo, ci colpano, se Venezia non è più quella d'un tempo: alla loro invasione, attribuisce la depravazion de'costumi della patria sua, come Dante vedeva il male di Firenze, nell'ammetter, fra le mura, i villani. Un albanese, un bergamasco, secondo il Delli Fabrizii, è predestinato a delinquere; è malvagio, per natura. Nulla può riparare, a quelle indoli perverse. L'educazione è impotente; e, chi stima altrimenti, dovrà, pur, ricredersi, con suo danno. Chi raccorrà un esposito, un bimbo lattante, d'una di quelle razze maledette, per quanto accuratamente e santamente lo allevi ed educhi, per quanto il ricolmi di benefici, guai, a lui! Nulla potrà, contro la trista natura; ed il men male, che possa accadergli, sarà d'essere assassinato, dallo sconoscente suo figliuolo adottivo! C'è, da raccapricciare, leggendo le gesta del suo albanese e del suo bergamasco!

E la istoria dell'uno è, suppergiù, il racconto tradizionale *de' tre consigli*, narrato e rinarrato, da infiniti scrittori, e prima e dopo del nostro, ed in Italia ed oltr'alpe. Mi gioverà, solo, riportarne la

versione, che contiensi, nello *Esopo* di FRANCESCO DEL TUPPO, perchè pochi hanno avuto la fortuna di leggere quel libro, rarissimo et indegno d'esser tale.=
« Torname ad memoria uno exemplo digno al propo-
« sito et de recitarlo. Venendo uno antiquo et uirtuo-
« so homo quale hauendo solo uno figliolo al quale
« lasso tucta la sua richissima eredita: et uenendo al
« punto de lo morire chiamato ad se el figliuolo cussi
« disse. Ad me o carissimo unigenito no e necessario
« fare alcuno testamento come po la morte mia non
« hai nullo competitore alli toi beni solo me e caro
« per preseruarte in bene donarte uno amaistramento
« el quale fandolo ad me pace et ad te utile farrai.
« Guarda figliolo mio mai alla tua donna dire el tuo
« core, ne ad loco doue sia cohadunatione de gente non
« habitare. ne fare doni al tuo signore. ne ad latro suc-
« curere alla sua iusticia et morte. Et cussi se tacque
« et passo dalla presente uita. El figliolo per più tem-
« pi si uisse con la regula del bono patre allultimo
« tentato de mala tentatione uolze fare experientia del
« contrario et pigliata la casa allo loco prohibitole et
« facte doni al Re suo signore. Vno iorno uidendo uno
« latro andare alla morte de gratia lo ademandao al
« suo signore et folle facta la gratia. In questo per-
« dendo uno falcone et principio ipso lo piglio et tene-
« lo in nascosto et in bono gouerno. et facto lo banno
« ad pena de la uita chi el falcone tenesse el reuelas-
« se. Et non curandose de quello Pigliao uno nibio
« et bono homo amazo dicendo alla sua donna essere
« el falcone de suo signore. Et po certi iorni per certa

« friuola causa quella bactendo se fe alla finestra ac-
« cusando el marito che hauea mangiato et morte el
« falcone del suo signore la gente che adunata era de
« intorno la casa doue sempre ce erano congragate
« odendo quello si fero ueneri alle orechie del signo-
« re quello haveano sentito dalla donna quale pigliaro
« in furia et condemnato alla morte per la sua virtu
« nullo se uolea trouare ad essere ministro de tal of-
« ficio et facto per lo Re el banno et promessa mone-
« ta alto executore dela iusticia. Quillo che era per lui
« liberato lo uolea dare la morte et fannose uicino
« àspectaua quello exequire. Et essendo la cosa in
« ordine cussi el gentile homo parlo. Signore per uo-
« lere andare experimentando li precepti del morto
« mio patre e sequito fino qua quello se vede. Io ho el
« falcone uiuo quale ho guardato et quisto latro che io
« liberai me uole dare la morte. et non ualsero li doni
« facti ad uostra maiesta et reueuello la mia donna et
« fo inteso uicino allo loco oue le gente conueneno.
« dissime figliolo ne ad loco oue sono gente habitare
« che sia theatro o segio. ne fare dono allo tuo segno-
« ro ne reuelare el tuo segreto alla tua donna. ne ad-
« iutare lo latro che ua alla iusticia quello intendendo
« el Re pigliato lo suo aucello lo libero et comendo la
« uita et regula del uechio padre. »=(10).

Nel narrare, poi, la istoria del bergamasco, rinarra il nostro, incidentalmente, la facezia del villano, che, incaricato, da' terrazzani, di comperare un crocifisso, e richiesto, dallo scultore, *se il volesse vivo o morto;* ripose:=« Vivo. Così, se non piacerà, po-

« tremo ammazzarlo. » = Questo motto, che suole allegarsi, come essempio di semplicità e scempiaggine, muove il DELLI FABRIZI, a sdegno grande, come empio e sacrilego (11).

Or, chi crederebbe, che il tedesco L. G. LEMCKE, (in una memoriella, —dottissima, del resto,— che, ingenuamente, intitola: CINTIO DEI FABRIZII. *Ein Beitrag zur Geschichte der Monstrositäten der Literatur und der erzählenden Dichtung in Italien*, cioè = « Contributo, alla storia delle mostruo-« sità letterarie e novellistiche, in Italia!»=) non avverta, neppure, il tema, principale di tutto il racconto di ALOISE DELLI FABRIZI e speciale della terza cantica? E ch'e' non sappia dire, su questo proverbio, se non le poche parole, che trascrivo: LA VA DA TRISTO A CATTIVO. *Zwei verschiedene auf höchst abgeschmackte Weise mit einander verbundene Erzählungen. Die erste ist die bekannte, später von* STRAPAROLA *erzählte, von dem Manne, welcher, der Lehre seines sterbenden Vaters entgegen, ein fremdes Kind adoptirt, und von diesem auf's Undankbarste behandelt wird. Die zweite iste eine gewöhnliche Criminalgeschichte ohne alle Pointe.* [Cioè: = « Due racconti eterogenei; insulsissi-« mamente, congiunti. Il primo è, tal e quale, la novella « posteriore dello STRAPAROLA, di colui, che, disubbe-« dendo, al padre moribondo, adotta un fanciullo « estraneo, che gli riesce ingratissimo. Il secondo è « una volgare storia criminale, senza punta argu-« zia. » =] (12).

Ben altrimenti, io giudico e credo, che s'abbia, a giu-

dicare, del libro del DELLI FABRIZI, in generale, e di questo proverbio, in particolare. E, poichè quell'opera memoranda del medico cinquencentista non esiste, se non in pochi esemplari, parmi bene di riprodurne questo squarcio, questo proverbio, per intero perchè ognuno possa averlo, sott'occhi e cominciare a fargli un concetto dell'opera.

---

# LA VA, DA TRISTO A CATTIVO.

[Consta, in tutto, di versi *millecenventidue.*=M.C.XXII.=1122.]

## CANTICA PRIMA

[Endecasillabi *trecentodieci.*=CCC.X.=310.]

Di due pessime genti (feccia e schiume
Di ciascun vizio; et, ad ogni virtute
Più adverse, di quante altre Febo allume!)

Questo proverbio, (che, or, per tua salute,
5. Volgo, racconto!) par, che inizio avesse.
Ahi, che, qui, ben, convien, che Apol mi ajute!

Che, si, coll' altre insieme, si mettesse
Polimnia, a dir, di questa rea canaglia,
Tntte lor lingue rimareben fesse.

10. Che, sì, in ciaschedun, morte non bersaglia
Come (lasso!) ciascuno di costoro,
Il ciel, con tutto il mondo, ognor tenaglia.

Di l' un fachini (13) i genitori foro;
E dell' altro albanesi: come i' trovo
15. Appresso quei, che scritto hanno, de loro.

Ma, (acciò il s' intenda, che, qui, non mi movo,
Contra l' istoria!) ti priego, lettore,
Non ti rincresca, di ascoltarla, *ab ovo.*

Che, spesso, dal suo piè, per tôrre il fiore,
20. L' ortica o spine ne pungen la mano:
Ma il fior ne resta; e, via, sin va il dolore.

Or, par, che un cittadino padovano,
(In medicina, dotto et eccellente,
Quanto, allor, fosse, alcun suo coetano!)

25. Veggendo ogni suo ingegno valer niento,
In quanto che l' oprava, in aver prole,
Nè della moglie, ancora, similmente;

E che, appresso il suo tetto, come il suole,
Un povero albanese gli abitava,
30. Che, ognor, di troppa averne, se ne dole,

(Come volse fortuna, iniqua e prava,
Che, spesse fiate, la buona intenzione,
Nel fin, perverte o, non poco, diprava!)

Propose: tôr, da questo reo Sinone (14),
35. Un de suo' figli; et allevare quello,
Come nasciuto, nella sua magione.

E, perchè quasi, sempre, esser ribello
Suole, al marito, il voler della moglie,
(Si ben, sul collo, i stesse, col coltello!)

40. Però (con essa, acciò che 'l non s' inscoglie!)
Il suo volere, prima, intender volse:
Chè tutte, al vento, son, qual secche foglie!

E, visto, che, già, in questo, ella s' involse,
E che grande apiacer avea, di questo,
45. Di subito, a pigliarlo, si rivolse.

Che, seco, in quel, che hai far, fa, che sii presto!
Che non così populea foglia, al vento,
Ognor, si volge, come cangian sesto.

Or, (così, satisfatto, al suo talento!)
50. Cilenio fece dir questo suo figlio,
In cui, sol, avea posto il suo contento.

Tal, che, guai, chi gli fesse un torto ciglio!
Ma, in tutto, il satisface e lo contenta,
Si, ben, al proprio cor, desse di piglio.

55. E, come che l' etate sua si aumenta,
Così di tempo in tempo, vigil era,
A far, d' ogni virtute, quella centa.

Onde, mai, la mattina, ancor, nè sera,
Uscito non sarebbe, agli suo' (15) fatti,
60. Che fatto no gli avesse buona ciera.

E, comandando, a ognun, che ben lo tratti,
Al preceptor diceva: *ch' egli attenda*
*Sì, che, su i libri, faccia i suo' contratti;*

*E che, a tempo, gli doni la merenda;*
65. *E, per tal modo, lo regga e, governe,*
*Ch' oltra le lettre, buon costume, imprenda.*

Che=« Poi »—esso dicea—« che, mai, averne,
« Non ho possuto, i' m' ho deliberato,
« Che questo ogn' altro eccella, che 'l sol cerne! »=

70. Or, così ai sedici anni, esso arrivato,
E, della briglia, uscito, del pedante.
(Che, in vano, si avea, seco, affaticato!

Che 'l non si può, da velenose piante,
Buon frutto, mai, raccoglier, nè la rana
75. Far, che, fuor del pantano, si dispiante!)

Subito, incomenziò, con gente strana,
Con ladri et assassini, a priticare;
E, sol, in casa di qualche putana.

Sì, che, da parte, i libri, ebbe, a gittare;
80. Et, in lor vece, dati et carte prese
E ciascun grimaldel, che si può fare.

Onde, non sol, di tutto quel paese,
Divenne il maggior ladro et più da poco,
Ma di ciascun, che, mai, tal vita prese.

85. Nè li valea, che 'l padre, assai nè poco
Gli fosse attorno, come a solfo face,
Dicendo: *di scacciarlo, di quel loco.*

Che, sempre, era il suo cor, più, pertinace;
Ognora, più malvaggio e, più perverso,
90. Nulla estimando la sua guerra o pace.

Onde, il meschin vedevasi, sì, perso,
Che, oramai, non sapeva che, più, farsi,
Nè qual dovesse usar, più, con lui, verso.

=« Guarda »—dicea—« quanti denari ho sparsi!
95. « Et allevata i' m'ho la biscia, in seno!
« Ahi qual me sete stati, ben, ciel, scarsi!

« Creduto ho, (lasso!) d'un mortal veleno,
« Trar dolce manna; e, fuora del letame,
« Un grato fior aver e di odor pieno (16),

100. « Oh quanto sono le mie voglie grame!
« E de mio padre come il detto èe vero:
« *Che chi non n'ha, d' altrui aver non trame!*

« Sì traviata èe, dal dritto sentiero,
« Che, per tutta la terra, (o miser lasso!)
105. « Odo, sì, che, di lui, omai, dispero.

« Veggio, che, al fin, a qualche stranio passo,
« Esso èe, per arrivare. E dio non voglia,
« Che, maggior del timor, non sia il fracasso!

« Almen, or, morte, con esso, mi toglia,
110. « Acciò che più non vegga, nè più senti,
« Ognor, dentro il mio cor, cotanta doglia! »=

Or, mentre, che esso, ognor, par, che diventi
Più ribello del ciel e peggio faci,
Quanto cridan, de lui, più, tutte genti,

115. Alfin, un giorno, cascò, dentro i laci.
Che, avendo assassinato un, su la strada,
Di certe perle e d'alcuni topaci,

Cridato fu, che: *a difensar, si vada;*
*Che, altramente, passati li otto giorni,*
120. *Punto fie, colla sua masenada.*

Di che, il povero padre, in tanti scorni,
Vedèndossi arrivato, delibrosse,
Di non voler, più, star, in quei contorni;

Ma, tanto, gir lontano, che 'l non fosse
125. D' alcun riconosciuto; nè s' intendi,
Cui egli sia, nè che ad ciò lo promosse.

E, prima, allivellati li suo' rendi
Et, in tutto, assettata ogn'altra cosa,
Dispose, che, a Ragusi, il si discendi:

130. E (perchè non gli sia, poi, sempre, rosa
La vita; e che costui, mal, capitasse;
Et, ognor, sia biasmato, in versi e prosa!)

Volse, che seco, il ladro se n' andasse
Di che, dagli parenti e da gli amici,
135. Con pianti e con sospir, come, in ciò, fasse,

Prese congiedo; e, *per lor infelici,*
Supplicando, a ciascun, che, *per tal viaggio,*
*Preghino i cieli, che li sian propici.*

Et (in Vinegia, intrati, di passaggio!)
140. Trovò: un navilio, che, in ver quella parte,
Andava; et un patron di gran coraggio.

Onde, (su quello, poste, a parte a parte,
Le sue salmárie; e, della sua mercede,
Con esso, pattizzato e posto, in carte!)

145. In pochi giorni, in terra, pose il piede.
Et, ivi, in una casa, rassettossi,
Senza, troppo, l' altrui chieder mercede.

Che, d'i saggi, ogni loco èe patria, agli ossi:
Perciò che, scpra quel, che vuol natura,
150. Mai, non si udite dir, che alcun alzossi.

Chè, ben, san elli, come poco dura,
Quanto che 'l sciocco vulgo, ognor, desia
E qual posto ha, nel fango, ogni sua cura (17).

Che, non così, dal veltro, in piana via,
155. Timida damma, a grandi varchi, scampa,
Qual, tosto, il tempo tutto porta, via.

Ma, (perchè ciascun cor gentil invampa,
Di sè, Virtute; e, tosto, appar la forma,
Secondo che 'l sigillo, in quella, stampa!)

160. Senza che d' esso, punto, alcun s' informa,
Tutta la terra, subito, le corse,
A consegliarse, come vegli o dorma.

E, si qualcuno (qual, si, suol!) incorse,
(Sia, chi si voglia!) in qualche infirmitade,
165. A tutti, volentiera, egli soccorse.

Onde, per questa tanta umanitade,
Non men, che, già, la serpe di Epidauro,
Era onorato, da quelle contrade.

Tal, che, non, sol, ad esso, il turco e mauro,
170. Ma, ancor, tutta la Grecia le correva,
A prender della vita sua ristauro.

Ma, sopra tutti, che lui grato aveva,
Era il signor. Tal che, per il suo dio,
E, più, che 'l proprio cor, caro, il teneva.

175. Sì, che, giammai, di verun suo disio,
Punto non avria fatto, sì pria, ad esso,
Non l'avesse narrato, o fero o pio.

Tal, che, non sol, in man, li aveva messo,
Di tutto il suo tenir ciascun governo,
180. Ma far, come, a lui, piace, di sè stesso.

Ma Radamante, tal, giù, nell'inferno,
Non fu (come, ad ognun, egli era!) giusto:
Che non falsavan doni il suo quinterno.

Dir si poteva, ben, che, a quel vetusto
185. Secolo di Saturno, l'aurea testa
Avesse ricongiunto, col suo busto.

Ma (perchè, in terra, a niuno, mai, si presta
Felicitate alcuna, che fortuna,
In sul fiorir, talor, non la tempesta!)

190. Per tentar, se 'l signor, più, di ciascuna
Cosa, l'amava, così lieta sorte,
Quasi, che non cangiò, con trista e bruna.

Che (essendo, a spasso, fuora delle porte,
Un dì, il signor, come l'accade, uscito,
195. Con tutta la famiglia della corte!)

Prese un d'i suo' falcon, che, sì, ardito
Non avea quel paese, nè, sì, caro,
Fu, mai, aver ocello altrui udito.

Onde, il signor, tornato et il preclaro
200. Falcon non ritrovando, tosto, fuora
Mandò, per tutto, d'armati un migliaro.

E cridar fece, che: *sì, in men d'un' ora,*
*Non lo restituisca, chi l'ha preso,*
*Che, poscia, inteso, su la forca, il mora.*

205. *E, sì, nel detto tempo, gli fie reso,*
*Che, oltra che tutta gli perdona l' onta,*
*Mille ducati gli vuol dar, di peso.*

Ma, non per ciò, dell' ocel alcun conta
Novella alcuna. Onde, sì, ognor, si attrista,
210. Che di morte parea la propria pronta.

Chè, tal era, a mirarlo, nella vista,
Come l' uom, che gittato èe, nella fossa,
O scripto sia di morte, in sù la lista.

Onde (per non lasciar la bianca e rossa
215. Sua guancia più disfar!) esso gli disse:
=« Io, signor, questa gemma ho, da te, mossa.

« E, per mia sorte, u' che l' ocel si misse,
« Non so, come che un gatto l' aggia occiso:
« Credo, che, dall' inferno, egli venisse. »—

220. Di che, il signor (con lacrimoso viso,
Tutto, di sdegno e di gran doglia, carco,
Come avesse perduto il paradiso!)

=« Or, su!»—disse—« dipoi che, a simil varco,
« Che, mai, no avria pensato, m' hai condutto,
225. « In te, tirerà morte il suo teso arco.

« Sì, che, d' i fatti tuoi acconzia il tutto!
« Ch' io m' ho deliberáto: d' impiccarti;
« E far, col mio falcon, il tuo ridutto.

« Misero me! Che m' ha valuto, farti
230. « Il primo, sopra li miei cortegiani?
« E la mia vita, con il sceptro, darti?

« Come, contra di me, tanto, villani
« Esser li tuo' pensieri hanno possuto,
« Così, a trattarmi, peggio, che i tuo' cani?=

235. E, senza più parlar, fece di nuto,
Che, tosto, il sia impiccato, per la gola,
Sì, chè 'l si mora, senza alcun ajuto.

Ma, ancor, ch'egli voria, che, a ciò, si vola,
Non per ciò, alcuno si mettea, alla prova,
240. Che ubedir voglia, a questa sua parola.

Onde, veggendo, che alcun non si scrova,
Nè esseguir voglia questo suo precetto,
Una cosa gli parse, molto, nuova.

E cridar fece: *questo tal difetto*
245. *Chi punir voglia, che egli i donarebbe*
*Cento ducati d'oro, in un sacchetto.*

Nè, ancor, per questo, lo suo intento s'ebbe.
Anzi, per tutto, della terra ognuno
Piangeva, come il figlio far devrebbe.

250. Il qual (di ben oprar, sempre, digiuno!)
Tutto giocondo, tosto, al signor, gite,
Dicendo:=« ad impiccarlo, i' son, per uno.

« Che, al gran cordoglio et all'aspre ferite,
« Che questo traditor vi ha dato, il merta
255. « Non una, ma di perder mille vite. »=

E (ben, che, al signor, strania tal proferta,
Molto, parisse!) pur, per la grande ira,
Che, ancor, nel sangue, dentro al cor, li certa,

(Che 'l non èe cosa, che, più, in ver, fuor, tira
260. L'uom, del dritto sentier, quanto i suo' rei
Pensieri, quando alcun effren si adira!)

A lui, rispose:=« Or, dipoi, che, sol, sei
« Tu quello, che far vuole questo officio,
« Va, adunque; e morir fallo, in tristi ohimei. »=

265. Allora, il padre disse:=« Nel mio ospizio,
« Signor, èe il tuo falcon, intiero e vivo
« E come, che gli fu, sempre, *ab initio.*

« Ma, d'esso solamente, i' te n'ho privo,
« Per tentar, se l'amor, che me mostravi,
270. « Èra, si, grande, come, dir te udivo.

« Ma veggio, che un ocel, molto, più, amavi,
« Di me! Nè, di ciò, me ne meraviglia!
« Ma, ben, di questo, che tal non pensavi

« Che esso (relevato aggio, per figlio;
275. « E, per il qual, lasciata ho la mia terra,
« Per, fuora, trarlo, di mortal periglio!)

« Mandar (lasso!) voluto mi ha, sotterra;
« E farmi quello, che, come si ha visto,
« Alcun non volse, ch'il tuo stato serra! »=

280. E, qui, del traditor, peggior di Egisto,
Comenziò a ricontar, di punto in punto,
Sì, che 'l faceva ogni ascoltante tristo.

In modo, che 'l signor (tutto, compunto,
Da dogla e da pietate del mischino!)
285. Chiese *perdon, di quanto l'avea punto.*

E comandò, che, tosto, l'assassino
Fosse impiccato; e, sulla forca, resti;
Sì, che 'l lontan lo veggia et il vicino;

E dica:=« O scelerato come avesti
290. « Così, tue voglie dispietate e felle,
« Che 'l padre tuo impiccar ti proferesti? »=

Et, oltra di ciò, ancor, sotto alle stesse,
S'intenda, di tal gente, non trovarse
La più spietata, in opre et in favelle.

295. Alora, il padre, in genocchion, gittarse,
Ebbe, a'suo'piedi; e, forte, lagrimando,
Grazia gli chiese, che, via, l'haggia, a andarse.
Che=« Forsi, »—egli dicea—« pel mondo, errando,
« Farà de gli suo'error la penitenza!
300. « Si che dalli, te priego, de qui, il bando! »=
Onde, ei rispose=« Per la tua eccellenza,
« Non son, per darli alcun mortal cordoglio,
« Che ciascun altro avuto avria pazienza. »=
E (pria, che 'l si levasse, dal suo soglio!)
305. Lo proscrisse di tutto il suo tenere,
Da mar e terra, da lito e da scoglio.
E, si, mai, nel paese, il si ha, a vedere,
Che, in quattro quarti, subbito, il sia fatto;
E, sulla forca, ognun s'haggia, a tenere,
310. Perfin, che, in polve, tutto, il sia disfatto.

---

## CANTICA SECONDA

[Endecasillabi *dugentottanta*.=CCLXXX.=280.]

Or, poi, che giunti sian, del primo al fine,
Lascianlo, per il mondo, andar, errando,
Questo ribel delle leggi divine.

E comenciamo, a dir, del detestando
5. Secondo mostro, non men inimico
D'ogni virtute, perfido e nefando.

Lo padre di costui (del qual, or, dico!)
Fu bergamasco; e, d'i ben di fortuna,
Dotato, si, che 'l non era mendico.

10. E questo, perchè, tratto, dalla cuna,
Di subito, a Vinegia, fu mandato,
Dove questa canaglia si rauna.

E, quivi, col suo cesto, agguadagnato
Cotanto avea, con mille latrocinî
15. E con migliaja, che avea assassinato,

Che alcune terre, appresso d'i confini
D'una sua valla, donde esso discese,
Comprato aveva, qual fan tai mastini.

E (perchè, a rubbar, sempre, solo, attese!)
20. Fu, di Vinegia, alfin, bandito e privo:
Di che, tornò, a stanziar, nel suo paese.

Dove, (tra l'altri, essendo il più cattivo!)
Il primo era tenuto, infra de loro;
Anzi, in terra, adorato, come un divo.

25. Tal che, (ognor, che accadeva!) de costoro,
Elletto era, per messo, ad ogni loco
Et a comprare ciascun suo lavoro,

Ma, come GIUDA, ti so dir, che 'l fioco
Facea di tutto, da vero fachino,
30. Al cielo, non guardando, assai nè poco.

Che comenziato avea, fin da putino,
La decima rubbar, fuora del cesto;
E voler vivere d'altrui pan e vino.

Ma, sopra tutto, lettor, nota questo:
35. Che, fuor, mandato, una in fra l'altre fiate,
A tôrre un CRISTO, in croce, afflitto et mesto;

E, dal maestro, in ciò, sua voluntate
Richiesta: *Se 'l voleva, vivo o morto?*
= « Vivo, » — rispose — « voglio, mel doniate.

40. « Per ciò, che, a casa, si vivo lo porto,
« E, per sciagura, ad essi, lo non piaccia,
« Tosto, di morte, lo trarò, nel porto. » =

O despietata e maledetta raccia,
Che, fin in CHRISTO, ardite, porre mano,
45. Meno, il cielo curando, d'una straccia!

Or, da 'sto ladro perfido e profano,
Discese l'altro, del quale, orà, parlo,
Non men del primo, crudo e inumano.

Il qual, come fu nato, a devorarlo,
50. Alle fiere, in un bosco, avealo posto;
Et altrui dice: *mandato affocarlo.*

E questo, dall'astronomo, risposto,
Perchè gli fu, che 'l dovea, a morte, trare
La madre e, di suo padre, farne un rosto.

55. Onde, accadendo, quel giorno, a passare,
Pel loco, un milanese, mercatante,
Che, a Crema, ad una fiera, volea andare;

E, lì, tra certe piccoline piante,
Sentendo, che un putin, forte, piagnea,
60. Fermò il distriero; e, giù, pose le piante.

E, tosto, in verso il loco, onde parea,
Che, da un cespuglio, la voce venisse,
Si volse; e, al pianto, l'orechi tenea.

Di che, (poi, che, co i piedi, ivi, si affisse!)
65. Subito, vide, ch'era prole umana,
E bella, quanto d'altra dir si udisse.

Che 'l par, che, sempre, sotto questa insana
E fragil dote di beltate, sorte
Faccia creder del luto traer la rana.

70. Onde, a pietate mosso di sua morte,
Lo prese, in braccio; e rimontò a cavallo;
Et, a casa, portol, senz'altre scorte.

Dove, alla moglie d'un suo car vassallo,
Lo consegnò, a lattar. Ma, prima, il fece
75. Spencer, coll'acqua, di Adamo il gran fallo.

E, come per un figlio, quel dì, diece
Ducati spese. E Lemargo ebbe nome,
In tutto, bel; fuor da due luci biece.

Ma non fie troppo, che dentro le chiome,
80. Ficcar le mani ti farà, con doglia,
E maledire il ciel, de cotai some!

Or, (lieto, più che altrui, quando si ammoglia!)
Faceva governar questo suo figlio,
Come avesse, da lui, la mortal spoglia.

Nè, mai, pestana rosa o fresco giglio
Fu simil di beltate, qual esso era,
Leggiadro, peregrin, bianco et vermiglio.

E, ben, che di figliuoli una gran schiera
Egli tenesse, pur, questo era quello,
90. Per cui, solo, aver ben il cor suo spera.

Or, che diren, di questo mischinello,
Che, per far ben, al fin, per sua mercede,
Il ciel gli dette, si mortal flagello?

Altro non si può dir, che: *Quel, che vede*
95. *E, senza errar, governa e regge il tutto*
*E che, alla luna e al sol, lo lume diede:*

*Cosi, talor, ne lascia, in doglia e lutto,*
*Trascorrer, con sospiri e vari affanni,*
*Accio, nel fin, prendian. più maggior frutto.*

100. Or, cosi aggiunto, agli quatordeci anni,
E, di etate in età, qual si conviene,
Facendol, de costumi ornar e panni,

Acciò, che far il possa qualche bene
E mantenirsi, al mondo con onore,
105. Che rare volte, un simil lo mantiene!

Che, d'un cubito quel non èe maggiore,
Che, subito, li dati e carte piglia:
E, cosi, studia, a farsi gran dottore!

Si, che; in virtù, più, alcun non s'assottiglia,
110. E questo, per te solo, vulgo ignoro,
Che, al monton di GIASON, alzi le ciglia.

Che, si FABRICIO o quell'altro preclaro
Di CINCINATO, al mondo, ritornasse,
Or, gli saria preposto CRASSO avaro.

115. Mi par, ch'una stazione gli comprasse,
Dentro a Milano; e quella, ancor, fornite,
Di varie merce, come che, in ciò, fasse.

Et, oltra questo, ancor, esso gl'impete,
Di testoni e ducati, un gran borsone:
120. Che or, (lasso!) dan, al ciel, tante ferite!

E, con parole, tutte sagge e buone,
Lo mise, su lo troggio e su la via,
Di star, con ogni egual suo, al paragone.

= « Che, di tal sorte, èe la mercatanzia, » =
125. Dicendoli, = « che chi, con diligenza,
« Non li mette ogni studio e fantasia,

« Si, con l'Arno, il Tusin et la Livenza
« Avesse d'or, del tutto in brieve spazio,
« Esso restar ne converrebbe senza.

130. « Non che, per questo, i'dica, che, a solazio,
« Andar, non debbi, nè prender piacere:
« Ma far, da saggio; e non, del tuo, strapazio.

« Che, per te, fa, figliuol, di mantenere
« Quel, che t'ho dato: per ciò, che, oramai,
135. « Poco bisogna, che, da me, tu spere.

« Che, già, son vecchio. E, poi, per tanti guai,
« Ho, sempre, consumata la mia vita,
« Che, tosto, esser, sotterra, me vedrai.

« Angelica e Drusilla tu hai e Tita,
140. « Che son tre tue sorelle e da marito,
« Che, pur, bisogna, che qualcun le aita.

« Io, come dissi, tosto, al gran convito
« Di morte, mi anderò: sì, che 'l bisogna,
« Che tu sii quel, che le trovi partito.

145. « Onde, onor fatte. Che, ancor, mai, vergogna
« Non ebbe, già, tanti anni, casa nostra;
« E al dispetto de chi, de noi, grogna » =

Così, il meschin, con lui, spesso, era, in giostra.
Ma tutto predicar fu, nel deserto,
150. Ancora che, di far il tutto, mostra.

Che, a pena, l'era, fuora del coperto,
Che, in crápolle, in putane, carte e dati,
Cacciavassi, in ascoso et in aperto.

Tal, che li conti avea falsificati,
155. Facendo d' ogni nulla una desena;
E tutti li fiorini consumati.

Ma, si, a comprar, da lui, o sproni o brena,
Venia alcuno, o selle o veli o bende,
Ti so dir, che, alla forca, il tapin mena.

160. Che, si, mala monetta alcuno spende,
Ladro, fallace e senza fede e legge
Questo maledetto stuolo ognun trascende.

Con esso, al vento, il padre tutto legge:
Che peggio il fa. Qual quel, che non curava
165. Di onor del mondo e che 'l suo peggio elegge.

O stirpe maledetta, iniqua e prava,
Che caggion, sola, sei, nella mia terra,
Che ciascheduna cosa si disprava!

Che, in val di Flegra, al ciel, cotanta guerra
170. Non fecer quelle despietate gente,
Qual ciascuna virtù, per te, si atterra.

Ahi giusto Re del ciel, come consenti
Che, ancor, si trovi, al mondo, questo lezzo,
Che tanti, ognor, ne fa, mesti e scontenti?

175. Cosi, egli, ognor, faceva menor prezzo,
Di ben oprar. Et essendo più giorni,
Che usato aveva ogni malizia e mezzo,

Per far, lo ladro, che ANGELLICA scorni,
Non sol la casa, ma infelice fac
180. Il padre, più di ognun di quei contorni,

Chiedendo, che, con esso, ella s'impaci.
E, de ciò, ognor, le dava, più battaglia,
Con mille varî assalti e mille laci,

Che APOL non fece, a quella, che, in Tesaglia,
185. Fuggendo, in alloro, trasmutosse:
Pregio, a cui di Parnaso il monte saglia.

Ma quella, (che, pria, i nervi e tutte l'osse
Mangiar, si avria lasciate, da li cani,
Che, mai, tal cosa, di lei detta fosse!)

190. Alla madre, il scoverse. Di che, vani,
Subbito, fôro tutti i suo' pensieri,
Ti so dir, da facchin, malvaghi e strani.

Onde, esso, visto, che 'l convien, desperi,
Di mai averla, fin che madre avesse,
195. Nè lettere mandarle, ne corieri,

Mille pensieri, nel capo, si messe,
Deliberato, al tutto, di ammazzarla:
Ma stava, in dubbio, qual morte le desse.

Alfin, propose voler tossicarla.
200. E, cosi il traditor, con un veleno,
In brieve tempo, ad morte, fece andarla.

Onde, restata, nel paterno seno,
Ancor, non la lasciava, un punto, viva:
Ma facea, come pria; nè più, nè meno.

205. Ma questa sue parole non udiva;
Nè trovar, seco, si lasciava, sola;
Nè lettera acceptava, che le scriva.

Nè, di ciò, al padre, ardiva, far parola:
Temendo ancor, che 'l malvagio ribaldo
210. Non lo mandasse, alla mortale scola.

Ahi nostra etate! un cor, in te, sì, saldo,
In quante delle tue si troveria,
Che, per lor, da rossor, ognor, mi scaldo?

Lasso! che or, poche son, che quella ria
215. Non supran d'Arianna; o, in su la pancia
Qual l' altra, Nin non voglia, che le stia!

Che, or, pur, che l'abbia, in reste, buona lancia,
Sì, di Tersite, il fosse, in doppio, lordo,
A chiamare lo manda, fin di Francia.

220. Or, il malvaggio, (di costei, sì, sordo
Il cor, ognor, trovando, agli suo' prieghi,
Che ascoltar non voleva fin nè essordo!)

Fra sè, dicendo:=« Poi, che non te pieghi,
« Nè per mie pianti, nè per miei sospiri,
225. « E che, ancor, di vederti, me denieghi;

« Al tuo dispetto, di questi martiri,
« Trarommi, fiera tigre e dispietata,
« Più di quante mai, credo, che 'l sol, miri! »=

Onde, per forza d'oro, ebbe voltata
230. La balia, che, dal padre a star, con essa,
Le fu, per madre e per custodia, data.

Sì, che, dal sonno, poi, che fusse oppressa,
La porta gli apreria; et esso allora,
Arosta la si fesse ovver allessa,

Ma il traditor, acciò che 'l padre, fuora
235. Non venisse, i dette d'opio un poto;
E, così, al resto della casa, ancora.

Or, giunta l'ora, di espedir tal voto,
Prese un fusetto; et, al loco, si volse,
240. Disposto, al tutto, non gli andar, a vuoto.

Ma, non sì tosto, darle un baccio, volse,
Che, con gran cridi, salite, in l'albergo,
E, prestamente, a l'uscio, si rivolse.

Et egli, ad ambe mani, per il tergo,
245. Ferrata la meschina, pur, voleva,
Che, nella val cunina, entrasse il smergo.

Et essa, con quai modi, più, poteva,
Con pugna, calci, cridi e con gran morsi,
Da questo traditor, si difendeva.

250. Ahi, che, a pietate, avrian le tigre e li orsi
Le parole sue mossi e li suo'pianti!
Ma nulla val, che, giuso, il voglia tôrsi.

Anzi (dio bestemmiando e tutti i santi!)
In mezzo il core, le ficcò il pugnale;
255. E, de' suo' piedi la distese, innanti.

Dipoi, il suo furor fiero et bestiale
Seco adimpite..... Ahi ciel, come sopporti
Di questo traditor cotanto male?

E, con la spada, in man, (per tai conforti
260. Donar, al resto!) alla camera, corse,
Del padre, ove eran li altri essangui e smorti.

Che, per quel opio, in tanto sonno, incorse
Ciaschedun, che parean, tutti, di sasso,
Come, a chi, il ciel, mai, senso alcun non porse.

265. Onde, così, veggendo starli, abbasso
De tutti argenti, gioie e de dinari,
Tòsto, in una valige, stringe il fasso.

Dipoi, (acciò, che niun non li repari,
A questa cosa, e che 'l traditor prenda,
270. Facendo i giorni suo' mesti et amari!)

Deliberò, che, per tutto, il si accenda,
Il foco, in quella casa: sì, che 'l tetto,
Col padre e tutto il resto, a morte, renda.

E, tosto, sotto del paterno letto,
275. E, poi, de tutto il resto della casa.
Stivò di paglia il traditor maldetto.

Poscia, duo stici di cocente brasa,
In mezzo, i puose; e li voltò le spalle.
Nè punto di dolor, per lor, travasa,

280. Qual, contra Roma, il fosse un Anniballe.

---

## CANTICA TERZA

[Endecasillabi *cinquecentrentadue*.=D.XXXII.=539.]

Non altramente, ardeva, tutto, il tetto,
Che far suol Etna, allor quando il si move,
ENCELADO, con ira e con dispetto:

Over, irato, quando, che in noi, GIOVE
5. Con grandi tuoni, folgora, in l'ariste,
Onde amar pianto, dal colono, piove.

Così, col padre, le figlie fur piste;
E la casa, con l'altre del contorno,
In breve tempo, tutte, in cener, viste.

10. Ma il traditor, cotanto, notte e giorno,
Via, cavalcó, che, fuora di periglio,
In pochi giorni, in Spagna, fe soggiorno;

Dove LEMARGO, di bianco e vermiglio,
Anche, esso, aggiunto gli era, afflitto e smorto
15. E qual, dal piede suo, disvelto, giglio.

Et, ivi, ad un, chiedendo, che conforto,
Tosto, li desse, al men, di pan' e vino,
Si non, che, in terra il vedrà, cascar morto:

=« Per un altro »—e gli disse, allor,—« tapino,
20. « Che, poco innanzi, aggiunse, ïo, sì, coco
« Una schiacciata d'un pan picciolino.

« Che, da tai bande, ancor, nè a questo loco,
« Mai, non vidi venir anima viva,
« Dove mercede, al ciel, indarno, invoco.

« Io, per me, vite non so, dove viva:
« Ma, il beere mio, lo trazzo, d'un chiar fonte,
« Che, giuso, qui, da un colle, si deriva.

« Sì, che, (senza che, più, di me, ti conte,
« Nè la miseria mia ti faccia nota !)
30. « Ben, veder, puoi, il tutto e per la fronte.

« Alfin, da ristorar tua afflitta gota,
« Di tutto, èe priva la mia capannuzza,
« Qual chi, rea sorte, ognor, lo scema e rota. »=

=« Ahi, »—rispose egli—« in me, sì, ognor, s'aguzza
35. « La fame, che te giuro, si non mangio,
« Perirò, come, in fuoco, la cannuzza. »=

E, tosto, dismontato, a qual fallangio,
Corre, che 'l foco, intorno al pan, studiava,
Più, che, alla carne, non si fa, di mangio.

40. Costui era Celenio, l'alma prava,
Quell'altro traditor, che, impiccar, volse,
Quello, che, di sè stesso, più, l'amava.

E, quivi, a lui, il suo parlar rivolse,
Dicendo:=« Frate mio, sempre, èe costume
45. « D'ogni da bene, quando altrui si dolse,

« De aitarse, l'un, con l'altro; e l'ale e piume,
« Qual Dedalo, pigliar, a darse vita,
« Che, persa, non si trova, in fronde o dume.

« E ciò dico, per me. Che, già, m'invita
50. Inessorabil morte, esser, con lei,
« Sì, tosto, la tua grazia non me aita.

« Che, pel cielo, ti giuro e, per li dei,
« Che, duo giorni, già, son trapassati,
« Che nulla non mangiâr li membri miei. »=

55. Rispose, allor, Celenio:=« Ben, con frati,
« Te ne staresti, che sai pitoccare.
« Ma, di ciò, poco, curan li soldati.

« Altro, ora, in questo loco, da mangiare,
« Non èe, che un piccol pan. E, si ne vuoi
60. « Mezzo, un ducato, ti averà, a costare.

=« Si un »—disse—« non ti basta, tre ne toi:
« Ch'io non voglio, giammai, che, per dinari,
« Una sola parola sia tra noi.

« Ma, pensando che mezzo pan repari,
65. A due persone et a cotanta fame,
« Che non farebben vinti de i suo'pari,

« Mi par, che meglio sia: *che 'l vital stame,*
« *Ad un, tronche la Parca, con sua spada;*
« *E l'altro, di tutto esso, si disfame;*

« *Si, che, tra noi, la sorte fie gittada,*
« *Di quale egli esser deggia, tutto intiero*
« *Che, con lo mezzo, l'uno et l'altro cada.*

« Di che, come, già, fu, nel grande impero,
« Quando i gemelli, nomar la cittade,
75. « Volevano, ciascun, ardito e fiero:

« Onde, noi anderen, qui, su due strade;
« E quel, che vederà cosa, pui, degna,
« Esso il pan haggia e resti l'amistade. »=

Rispose il Bergamasco (che, men, pregna
80. Non avea l'alma di frode et inganni,
Della sua; e carca di leprosa tegna!)

=« Io son contento! Che, a cotali affanni,
« Non si potea trovar miglior medella!
« Che, almen, qui, non serà, che un l'altro enganni.

85. « Ma, di quel, che vorrà sua fatal stella,
« Serà lo pan; e l'altro avrà pazienza!
« Credo, che Idio ti mosse, a tal favella. »=

E questo egli diceva, perchè, senza,
Avea delliberato, di lasciarlo,
90. Ancor, che 'l fosse di somma eccelenza.

Che, al tutto, avea proposto, d'agabbarlo,
Con più ragioni, dentro a sè, dicendo:
=« Io voglio, senza dubbio alcun, mangiarlo.

« Che, a pena, che, parlando, io l'intendo:
95. « Tal, che duo piedi, dentro ad una scarpa,
« Se 'l tenga, non saper, certo, mi rendo. »=

Ma lo vedrai, quando, qual suona l'arpa,
Grafiandoti le guance, il ciel, col sole,
Bestemmerai, che 'l pan, da te, egli carpa.

100. E, perciò, *due giottoni*, dir si suole,
Che, *ad un taglier, mal stanno;* e *tal si resta*
*Scornato, che 'l compagno aggabbar vuole.*

Or, così, l'albanese, con gran festa,
Colle man giunte, ingenocchiossi, in terra,
105. Gito in disparte; e alzò, al ciel, la testa.

E, qui, (fingendo, che egli, per quel, erra!)
Movea la bocca e rivolgeva gli occhi,
Pui che quel, che vuol morte, trar, sotterra.

E l'altro, (per mostrar, acciò, che 'l tocchi,
110. A lui, la grazia, di quel pan mangiarse;
E che, solo, tutto, esso, si gl'imbocchi!)

Fingendo, all'orazion, anche, ello, andarse,
A devorarlo, subbito, si mosse,
Che, un veltre, dietro al lepre, correre parse.

115. Ma il reo, (che, pur, temea, che non li fosse
Fatta la beffa!) qual più tosto valse,
In brieve tempo, dal' orar, levosse.

E, verso il bergamasco, (che, con false
Simulazion, non men posto era, in caccia
120. Pel pan e trarsi, fuor di queste salse!)

Con fento volto e trasmutata faccia,
= « Or, narra »—disse—« quanto che èe seguito,
« Poi che, da me, partiste; e il vero abbraccia. »=

=« Di, pur, tu »—esso rispose—« che, al convinto,
125. « Mai, non fu', d'Elicona o di Parnaso:
« Ma la polente, col latte, ho sorbita. »=

=« Or »—rispose esso—« poi che, pria, tal vaso,
« A me, tocca votar, a punto a punto,
« Dall'oriente, te dirò, all'occaso.

130. « Con devozione et con il cor compunto,
« Al mio devoto san Georgio, drizzai,
« Tutti i miei prieghi, come, a scabbie, l'unto.

« Il qual, (da pietà, mosso, de i miei guai!)
« Dal ciel, discese; et tolseme, in sua groppa,
135. « Sì, che, per tutto il cielo, seco, andai.

« Et (acciò il tutto, chiar, ben, te disgroppa!)
« Di parte in parte, come èe stato il viaggio,
« Il dirò; e tu supplisci, ove m'intoppa.

« Pria, nella luna, fessemo passaggio:
140. « Per cui, ben che sia corpo sodo e quanto,
« Ce intrai, come fa, in acqua, solar raggio.

« Di che, intender tu puoi, per questo canto,
« Dell'ostia consecrata li accidenti,
« Qual puon, senza subjetto, portar manto.

145. « Dove, ancor, vidi falsi li argumenti
« Di ALBUMASAR, che 'l nero della luna,
« A propria forma, esser dicea alle genti.

« E, similmente, intesi, quanto assuma
« La gran circonferenzia del suo tondo,
150. « Men de tutta la terra oscura e bruna.

« E, per un saggio, ancor, di questo mondo,
« Ivi, sciogliér, uditi, un dubbio tale,
« Che, nella legge uostra, èe, ben, profondo:

« *Si alcuno, a cui, di farsi frate, cale,*
155. « *E sia, per forza, a prender moglie, tratto,*
« *Si, come religioso, al ciel, poi, sale?*

« Ancor: *Dipoi che, in polve, il corpo èe fatto*
« *Si l'anime, secondo il gran* PLATONE,
« *Con la compar sua stella, fan contratto?*

160. « E, similmente come che egli pone:
« *Si questa e l'altre sfere, nel suo moto,*
« *Con armonia, de loro alcuna suone?*

« *E: si d'anima priva sia il ciel, toto?*
« *O sian le stelle, con esso, animate?*
165. « *E qual, esso, e da cui, èe circummoto?*

« Tutte le cose, che, or, te ho, qui, narrate,
« Udite ho, dentro della prima sfera,
« Che della luna contien le brigate.

« Poi, suso, all'altra, me ae andai, lumera
170. « Del nunzio de gli dei e che signore
« È degli acuti ingegni e dotta schiera.

« E, quivi, uditi, dal compositore
« Delle imperiali leggi, il capo e fine,
« In cui e quando dell' imperatore.

175. « E, per che, l'alme nostre pelegrine
« Siano immortali; e, non così, veruno
« De gli elementi over stelle divine.

« Massimamente, pur, essendo ognuuo,
« Così, da Idio creato, come loro,
180. « Né cada, in tal fattor, error alcuno.

« E, come, per la morte e gran martoro
« Di Cristo, ancor, punito fu il peccato,
« Per cui, serrato ci era il divin coro.

« E, per che, più, egli n'ha recuperato,
185. « Col sangue suo, che per un altro mezzo,
« Sì, che la vita non gli sia costato,

« E, si la morte, ad esso, e lo disprezzo
« Di Ebrei fu giusto; qual, poi, la vendetta,
« Con giustizia, gli, spinse, dal suo sezzo.

190. « Poi, nel ciel, giti, di cui, già, fu tetta,
« Dalla sottile rete, con l'amante,
« (Onde, fu, poscia, dagli dei, negletta !)

« E, quivi, uditi, fra quelle alme sante,
« Lo Saggio argumentar, come, reo frutto
195. « Possono produr le buone e dolci piante.

« Poscia, de quivi, all'altro, fui redutto,
« Di quello, che, nel fiume, il figlio perse,
« Per aver il suo carro, mal, condutto.

« Dove, dinanzi agli occhi, me si offerse
200. « Un santo frate, che, con ira grande,
« Così la tegna de li suo'scoperse:

« *Ma il suo peculio, di nuove vivande,*
« *È e fatto giotto, si ch'esser non puote,*
« *Che, per diversi salti, non si spande.*

205. « *E, quanto le sue pecore, rimote*
« *E vagabonde, più, da costui, vanno,*
« *Pui, tornano, all'ovil, di latte, vote.*

« *Ben, son di quelle, che temeno il danno*
« *E stringonsi, al pastor; ma son, si, poche,*
210. « *Che le cappe fornisse poco panno.*

« Nè meno, con parole, non già fiocche,
« Un altro, pur, de'frati, a parlar, prese,
« Che, *cordonieri* alcuno, par, che voche:

« *Ben ti dovrebbe, assai, esser palese*
215. « *L'eccellenzia de l'altro, di cui* Tomma,
« *Dinnanzi al mio venir, fu, si, cortese.*

« *Ma l'orbita, che fe la parte somma*
« *Dalla circonferenzia, èe derelitta;*
« *Si, che la muffa èe, dove era la gromma.*
220. « *La sua famiglia, che si mosse, dritta*
« *Co i piedi, alle sue norme, èe, tanto, volta,*
« *Che quel dinnanti, a quel da dietro, gitta.*

« *Ma, tosto, si vedrà, dalla recolta*
« *Della mala coltura: quando l'oglio* [sic!]
225. « *Si lagnerà, che l'arca gli sia tolta.*

« *Ben, dico, chi cercasse, a foglio a foglio,*
« *Nostro volume, ancor, troverà carte*
« *U' leggerebbe*: I'son quel, ch'io mi soglio.

« *Ma non fie, da Casal nè d'Acquasparta:*
230. « *La, onde, vengon tali, alla scrittura,*
« *Che uno la fugge e l'altro la coarta.*

« Non me dir, frate mio, gran paura
« Me assali il core, quando che compresi,
« Cosi, dir, mal, de'frati, tal creatura.

235. « Ma che diran di me, che, mai, non spesi
« Pur, un sol giorno, in ben; ma (lasso!) sempre,
« A Venere et a Bacco, sol, attesi?

« Or, così, con il cor, per queste tempre,
« Non poco, alterizato, al fiero Marte,
240. « Salio, qual chi, col mel, lo abscinzio tempre.

« E quivi, (mentre ch'era, in quella parte!)
« Vidi: che onesto amor l'alta giustizia,
« Che, in terra, s'ebbe, non sepra, nè sparte;

« E qual, col falso, il silogismo inizia,
245. « Colui, che il libro albitrio afferma, e tiene,
« Che predestinazione il tolle e vizia.

« Poscia, pur, sù, salendo, al sommo bene,
« In la sfera di Giove, esser mi vidi
« Che 'l buon Rifeo e il gran Traian contiene.

250. « Nè, qui, io voglio, che tu me derridi,
« Che veduto haggia l'infideli in cielo
« Che della chiesia èe, contra tutti i stridi.

« Che, anche, io, lassù, de ciò, me feci anelo;
« Ma solver vidi, dal saggio, tal dubbio,
255. « Sì, che, del cor, me trasse ciascun telo.

« Ma non sì amaro èe il fiel nè lo marubbio,
« Come, ancor, egli, ne i degni e notandi
« Svolger uditi di sua tela il subbio.

« Ti so dir, che i contratti suo' nefandi
260. « E le sue simonie fur manifeste,
« A tutti, di quel ciel, spirti ammirandi.

« Dipoi, qual peregrin, che, ognor, lo deste
« Amor di ritornar, alla sua stanza,
« Di Saturno le vie, per me, fur peste.

265. « Dove, dal saggio, secondo sua usanza,
« Molte questioni foro addutte e sciolte,
« Che. a dirle, un anno non fora, abastanza.

« Ma, ben, io voglio, che noti et ascolte
« Le parole, che un disse, in questa lista,
270. « Che, a confusion de' cherci, al cor, l' ho involte.

« Questo fu quel, che, con vita, sì, trista,
« Nell' eremo di Catria, ebbe sua casa,
« Per cui, non oro, ma il cielo, s' acquista.

« *Poca vita mortal m' era rimasa,*
275. « *Quando fui chiesto e tratto, a quel capello,*
« *Che, pur, di mal in peggio, or, si travasa.*

« *Venne* CEFAS *e, venne il gran vasello*
« *Dello* SPIRITO-SANTO *macri et scalci*,
« *Prendendo il cibo di qualunque ostello.*

280. « *Or, voglion, quinci et quindi, chi gli calci,*
« *Li moderni pastori, e chi gli meni,*
« (*Tanto, son gravi!*) *e chi, da drieto, gli alci.*

« *Cuopron, de' manti, i loro palafreni,*
« *Sì, che due bestie van, sotto una pelle,*
285. « *O pazienzia de* DIO, *che, sì, sostieni?*

« Così, da questo loco a l' altra belle,
« Cose, sù, andando, nella sfera aggiunsi,
« Di cui poter non ho, che ne favelle.

« Ma, sì la vita di costor i punsi,
290. « Come t' ho detto, nè, quì, troppo, insisto,
« Co i versi, di chi il nome ti soggiunsi.

« Or, udirai, de questi agabbacristo,
« Quello, che 'l pescator, quivi, ne aprio,
« Così, dicendo, nel Regno di CRISTO:

295. « *Quello, che usurpa, in terra, il loco mio,*
« (*Il loco mio, il loco mio, che vaca,*
« *Nella presenzia del figliol de* Dio!)
« *Fatto ha, del cimiterio mio, cloaca*
« *Del sangue e della puzza, onde, il perverso,*
300. « *Che cascò, di quissù, laggiù, si placa.*
« *Non èe il bel viver di mia sposa emerso,*
« *Dal sangue mio, di* Lin, *di quel di* Cleto,
« *Per esser, ad acquisto d' oro, immerso.*
« *Ma, per goder di questo viver lieto,*
305. « *E* Sisto *e* Pio *e* Calisto *et* Urbano
« *Sparser lor sangue, dopo molto fleto.*
« *Non fu nostra intenzion, che, a destra mano*
« *Di nostri successor, parte sedesse,*
« *Parte, dall' altra, del popol cristiano.*
310. « *Nè, che le chiavi, che mi fûr concesse.*
« *Divenisser signacolo, in vessillo,*
« *Che, contra baptizati, combattesse*
« *Nè ch' io fusse figura de sigillo,*
« *A privilegi venduti e fallaci,*
315. « *Onde, sovente, arrosso e disfavillo.*
« *In vista di pastor, lupi rapaci*
« *Si vedon, de qui sù, per tutti i paschi!*
« *O defesa de* Dio, *per che, pur, giaci?*
« Ma, per che, in qualche errore, tu non caschi,
320. « Di questo pescator, esso fu Pietro:
« In cielo e in terra, ti so dir, d' i maschi! »=
= « Come innanzi, a Medusa, (lasso!) impetro »—
Rispose l' altro — « de frati e de cherci,
« Udendo, quanto detto m' ha il tuo metro. »=

325. = « Ma sta, pur, a scoltar di questi lerci; »—
Disse CILENIO — « quello, che 'l verace,
« De i primi, disse, de' secondi e terci.

« *Per apparir, ognun s' ingegna: e face*
« *Sue invenzioni; e quelle son trascorse*,
330. « *Da' predicanti; et il vangel si tace.*

« *Un dice:—« Che la luna si ritorse,*
« « *Nella passion di* CRISTO, *e s' interpose,*
« « *Per che, il lume del sol, giù, non si sporse* »—

« *E l' altro:—« Che la luna si nascose,*
335. « « *Da sè; e, perciò, all' ispani e insieme agl' indi;*
« « *Come a' Judei, tal eclissi rispose.* »—

« *Non ha Fiorenza tante* LAPE e BINDI
« *Quante si fatte favolle, sovente,*
« *In pulpito, si gridan, quinci e quindi.*

340. « *Si, che la pecorella, mal, prudente,*
« *Torna, dal pasco, pasciuta di vento;*
« *E non la escusa il non esser sciente.*

« *Non disse* CRISTO, *al suo primo convento,*
«—« *Andate! e predicate, al mondo, ciance!* »—
345. « *Ma diede, a lor, verace fondamento.*

« *E quel, tanto, suonò, nelle suo' guance,*
« *Si, che, a pugnar, per accender la fede*
« *Del' Evangelio, fero scudo e lance.*

« *Ora, si va, con motti e con iscede,*
350. « *A predicar; et, pur, che, ben, si rida,*
« *Gonfia il capuzio; e, più, non si richiede.*

« *Ma, tal ocel, nel becco, gli s' anida,*
« *Che, se 'l vulgo il vedesse, vederebbe*
« *La padronanza, di che 'l si confida.*

355. *Per cui, tanta stultizia, in terra, crebbe,*
« *Che, senza prova d' alcun testimonio,*
« *Ad ogni promission. si sconverebbe.*

« *Di questo, ingrassa il porco santo* Antonio,
« *Et altri, ancor, che sono, assai, più, porci,*
360. « *Pagando di monetta senza conio.*

« Ma, acciò, che, al fin, il mio parlar retorci,
« De quindi, al ciel impirio, su, saliti;
« Nè, qui, bisogna, che l' ingegno sforci.

« Perciò, che quel, ch' io vidi, e' quel, che uditi,
365. « Dir, nol potrei. Nè tu lo intenderesti.
« Che più saggi di noi ne son smariti.

« Ma voglio, che, con questa, tu te resti.
« Che inteso hai, che, per fin, nel paradiso,
« De frati e cherci, gran mal dir udesti.

370. « Sì che, se 'l mondo gli smerdazza il viso,
« Abin pazienza, over mutino stile,
« Tal, che ognun resti, del suo dir conquiso.

« Or, tu, con quel tuo dir dotto e gentile,
« Di quello, che vedesti, quando solo
375. « Io te lassai, che, or, si te avesse Tile. »=

Allor, rispose il Bergamasco:=« Al polo,
« Lassù, nel cielo, dove che, a vieandanti,
« L' orsa appar, per il mar e terren suolo,

« Co gli genocchi, in terra, tutti i santi,
380. « Nel ciel, e quanti sono, in le letanie,
« A chiamar, comenciai, con grandi pianti.

« Nè alcun, a pietà, mosso, delle smanie,
« Che faceva il mio cor, peggio, che, quando
« Fanno le bacche, con sue grande insanie;

385. « A chiamar, cominziai, (lo ver ti pandol)
« Che, poi, che 'l ciel non voleva ajutarme,
« Il diavol soccoresse, al mio dimando.
« Onde, subito, s' ebbe, a presentarme,
« Un dell' Inferno dei suo' messaggieri,
390. « Che, proprio, avessi del tuo viso, parme.
« E (*Fa, dicendo, che 'l tuo cor, ben, speri!*)
« Salir mi fece, sopra del suo dorso;
« E, giù, portommi, alli suo' Regni neri.
« Ne i quali, come, per tutto, i' son discorso,
395. « E quando ho visto e quel, che, dir, ho inteso,
« Or, teco, ne farò brieve discorso.
» Prima, come, che, in terra, il m' ebbe reso,
« Della sua porta nel primo congresso,
« (Prèstammi audienza, che 'l ver ti paleso !)
400. « Dintorno, in cerchio, ognun si aveva messo,
« De pensier vani e de lagrime dure
« E la temenza et seco, il morbo appresso.
« La mal suasibel fama (che, or, si n' ure,
« Che ciascun di suprar cerca il compagno,
405. « Con fàvolle, con sogni e con pinture.
« La lezza povertate e chi sparagno
« Non fa d' alcuno, con sua acuta falce,
« O che 'l sia piccolin, povero o magno.
« E il lucro, che, si, par, che 'l vulgo incalce,
410. « Che 'l miser non sa, quando il veglia o dorma,
« Si, par, che ogni pensier, a ciò, lo sbalce.
« E della morte il sonno propria forma,
« Con delle menti nostre i mali gaudi
« E la stolta discordia e senza norma.

415. « Oltra di questo, ancor, co gli piè claudi,
« Le EUMENIDI mostrommi questo duca,
« Con 'l par, che ognuna, di mal far, sol, gaudi.

« Con ceraste, coperte avean la nuca;
« E stávanno, di ferro in la sua grotta,
420. « Che, la ruggine, par, che la manduca

« Dove, qual vidi, in mezzo, gli pernotta
« Un olmo, grosso et alto e, molto, annoso,
« Che una foglia non ha, che non sia rotta.

« Sul qual, (com' egli disse!) fan riposo
425. « Tutti li sonni fraudulenti e vani,
« Qual il tuo, che, or, qui, innanzi, m' hai esposo.

« Or, qui, per questi cinerizii piani,
« Insieme, camminando, con timor,
« Mille e più mostri vidi, orrendi e strani.

430. « Tal, che del buio e del solfureo odor,
« Non io, (che, mai, non pransi, in Elicona!)
« Ma nol diria di Tespia il suo maggior.

« Non altramente, quando il mar risuona,
« Allor che borea, dal fondo la sabbia
435. « Spinge, fin dove GIOVE, dal ciel, tuona:

« Così, più gridi, di gran duol e rabbia
« Pieni, si udivan de spiriti non rochi,
« Che non so, come, mai fuor, tratto m'abbia!

« E se 'l non fosse, che, da'grandi fochi
440. « Di Flegeton, (ch'è, linci!) ognor, sintilla
« Alquanto lume, sopra di quei fiochi:

« De quelli per castel, terra nè villa,
« Andar, non si potria, si, son oscuri
« E tutti carchi di nera favilla.

245. « Or, cosi, con la guida, per tai duri
« Sentieri, caminando, mesto e gramo,
« Al fiume, aggiunsi, fin de tai tugurî.

« Dove, in le rive, del seme di Adamo
« Una infinita turba vidi, andarsi,
450. « Ciascun più afflitto, che pesce, nell' amo.

« Ognun ( lasso! ) parea voler gittarsi,
« Dentro una barca, sopra le cui poppe,
« (Si ben, io vidi !) un vecchio parea starsi.

« Il qual or, su la testa, or su le croppe,
455. « Del remo, i percotea, con ira mala:
« Ben, che ferir parea, su tante stoppe.

« E sì, cridava, che, proprio, allor, a la
« Voce, quei grandi tuoni udir, mi parve,
« Del ciel, prima che 'l folgro, giù, si cala.

460. « *Stative, in dietro ! che tanto avrò, a darve,*
« *Che non potrete intrar, vi so dir, quivi,*
« *Quando che 'l tempo fie di trapassarve.*

« *Sciocchi! che ve credete? che d' i Divi*
« *Mutabei sian le leggi e li statuti,*
465. « *Come le ciance de li vostri civi?*

« *E tu, che di color, tutto te muti*
« *E vienni colle carni, nervi et ossi,*
« *Dove che nullo o pochi ne ho veduti,*

« *Si li tuo' passi non volgi, alli dossi,*
470. « *Daroten una, sopra delle tempie,*
« *Che buon la fia per te, si non te essossi!*

« Allor, la guida mia disse: *Tante empie*
« Caronte *non usar parole a lui,*
« *Che 'l vuol* Pluton, *ch' è l'inferno contempie*

475. « *Si, che tua barca ne porti, ambidui,*
« *Fina su l'orlo di quella altra ripa;*
« *Che egli non passa, ad oltreggiar altrui.*

« Onde, esso (qual gran tuono, che discipa
« L'udito!) disse: *Insiem col tuo Duca,*
480. « *Entra!* sdegnoso e colla vista lipa.

« E musitando: *Tanto, ch'io conduca,*
« Dicea, PLUTON *vorrà di simil sorte,*
« *Che, senza mitra, rimarà sua zuca.*

« *Non si aricorda, come, già, quel forte*
485. « *Di* ALCIDE *e suo compagni, via portaro*
« *Il suo custode et dèttelli, ancor morte?*

« *E che poco mancò, che, più l'avaro*
« *Di* CRASSO *non vedesse? et che, da stolto,*
« *Nollo trattassero e da vil ignaro?*

490. « E, cogli occhi di brasa, in vêr me volto,
« *Fuor! disse. Chè la barca, a terra, èe giunta!*
« *Che qui non posso star, poco nè molto.*

« Onde, io, con la mia guida in sulla punta
« D'un scoglio, fuor, saliti, che pel fango
« Di Cocito, tutta era lorda et unta.

495. « E, qui, che ancora, del salir, io lango,
« Parendo, che 'l me venga il fiato manco
« E, dentro del pantan, di ca, i' rimango.

« Ora, col destro, et ora, con il zanco,
500. « Tanto me sveluppai, da questo intrico,
« Che, al sommo giunsi: ma ti so dir, stanco.

« Dove tutto anelando, a quel mio amico,
« Gli dissi: *Che rumor èe quel, che, or, odo?*
« *Che, si mi perdo, che non vaglio un fico!*

« Et ei rispose: *Già, ficcato èe il chiodo,*
« *Che veder debbi questi tetri Regni*
« *E del punir de'suoi, ancor, lo modo.*

« *Sì, che, punto di tema non t'impregna;*
« *Che quel, che* Pluton *vuol, convien, che sia:*
510. « *E lassa, quanto il sa, che ognun si sdegni!*

« *Ma quel, che, così, strida, tosto, fia,*
« *Agli occhi tuo', palese, quando, innanzi,*
« *Un poco più, sarem, di questa via.*

« Onde, diece non gito, a pena, stanzi,
515. « Latrar uditi, con grande ira, un cane,
« Come, alla preda, fier Leone si slanzi.

« E, con tre aperte bocche, che fontane
« Parean, di rabia, si mosse a mangiarmi,
« Si, che, quasi, mi prese, nel gabbane.

520. « Onde, io, che, nel sen, ebbi, a ricordarmi
« D'aver el pan, che portato avea, meco,
« Acciò che 'l foco nol consumi e tarmi,

« Subito, lo gittai, in quel gran speco,
« Che tenuto avria il mare, non che un rivo,
525. « Che, altramente mai, più non era, teco! »=

Ma, come l'Albanese, d'esser privo
Del pan, udite, con gran duol, cridoe:
=« L'è andato, (lasso!) da tristo a cattivo! »=

Onde, poi, quinci e quindi, ne voloe
530. Pel mondo questa istoria; sì, che 'l nacque
Questo proverbio, che, al dì, ancor, di ancoe,
Usassi quando, alcun, gabbarne, i' piacque.

# NOTE

(1) Quest'allusione, non l'ho saputa intendere. Chi fosse questo *conciliator cristian perfetto*, accusato, al santo padre, di negromanzia, a' tempi di DANTE, ned ho indovinato io, ned alcuno degli eruditi, a'quali son ricorso, per ajuto, ha potuto indicarmi. Non ho, neppure, da proporre qualche ipotesi arrischiata. Veggano i più dotti.

(2) Similmente, anche, illustrando il proverbio: *Chi così si vuol così si abbia* (Cantica seconda) descrive un predicatore:

Or, con essempl et, or, con argumenti,
Come èe sua usanza, il sermon suo distende,
Gonfia il capuzzo e sòrassi li denti.

(3) *Esserli*, legge il testo; ed è, perfettamente, consono, alla lingua ed allo stile del nostro. Non si ceda, alla tentazione, di emendare: *esser, li*.

(4) Anche, qui, l'emendazione *Ch'è* si presenta, facile, ovvia. Ma il DELLI FABRIZII non avrebbe scritto *ch'è*; bensì; *ch'ee*.

(5) DANTE stesso ne fa testimonianza:

... Andavam, l'un dinanzi e l'altro dopo,
Come i frati minor vanno, per via. [INF.

(6) Il dottor RINALDO KAEHLER mi rinvia, per maggiori notizie, al-

(15) *Agli suoi fatti*; verso 127, *li suo rendi*; verso 196, *un di suo falcon*; versi 260-261, *i suo rei pensieri*; verso 299, de gli suo *error la penitenza*, ecc. ecc. Ho creduto legger *suo'*.

(16) Nota le due rimalmezzo, in *or*, certamente, volute; che si ripetono, poi dopo, ne' versi 108 e 111.

(17) Reminiscenza petrarchesca:

La morte è fin d'una prigione oscura,
Agli animi gentili. Agli altri, è noja,
Ch'anno posto, nel fango, ogni lor cura.

N. B. Sopprimo le rimanenti note, specialmente filologiche, che ero andato preparando; e che, per le triste condizioni della mia salute, protrarrebbero, troppo in lungo, la stampa di questo lavoro, incominciato, già, da un buon pezzo.

# L' ANDATA
DI FRA
# TOMMASO CAMPANELLA
## A ROMA
DOPO LA LUNGA PRIGIONIA DI NAPOLI

---

## MEMORIA
**Letta all' Accademia nella tornata del 7 febbraio 1886.**

DA

LUIGI AMABILE

---

Come la prima parte della vita di Fra Tommaso Campanella, rappresentata massimamente dal fatto della congiura di Calabria e da'processi per essa sofferti, poteva dirsi malamente conosciuta, così non meno malamente conosciuta deve dirsi la seconda parte, rappresentata dalla lunga prigionia ne'Castelli di Napoli, dalla successiva dimora in Roma, dall'ultima dimora in Parigi. Negata con leggerezza l'esistenza della congiura, la prigionia interminabile del Campanella doveva essere stimata una pura e semplice soverchieria degli spagnuoli; ritenuta con leggerezza anche maggiore la sua condanna in eresia qual semplice ripiego per trarlo da Napoli a Roma, l'azione della Curia Romana doveva essere stimata un fatto di benevolenza più che manifesta e punto ordinaria.

Gli spagnuoli quindi, unicamente gli spagnuoli, erano gli oppressori iniqui ed efferati, mentre i Pontefici erano i tutori pietosi ma per mala fortuna impotenti; e la liberazione del Campanella dalle mani degli spagnuoli per opera di Roma, il carcere qualificato *cortese* nel S. Officio di quella città, il gran favore goduto immediatamente presso Urbano VIII, la 2ª *liberazione* mercè la fuga in Francia per favore di questo stesso Papa, doveano ritenersi fatti indiscutibili, conseguenze naturalissime delle dette premesse. Ebbene, in tutto questo non c'è ombra di vero, e le asserzioni del Campanella medesimo e degli amici suoi in tal senso, indubitatamente, furono suggerite dalla necessità d'ingarbugliare il fatto della condanna in eresia, condanna che recava sempre la nota d'infamia, la quale colpiva perfino i discendenti del condannato coll'inabilità agli ufficii; per cancellare il ricordo di tale condanna, era indispensabile mostrare la benevolenza Papale assidua, costante, immutata. Non c'è ombra di vero in quanto si è finora professato: lo dimostrano perfino varii documenti già noti bensì non mai debitamente illustrati, mentre pur troppo, presso noi, l'illustrazione accurata con l'analisi minuta de'documenti è tenuta in poco pregio, e solo si stima l'analisi psicologica campata non si sa dove; lo confermano poi ad esuberanza i nuovi documenti, che abbiamo visto trovarsi in buon numero ovunque, mancando solo chi voglia cercarli, e, peggio anche, chi voglia leggerli dopo che sono stati pubblicati. Imploreremo qualche altra volta la

benevolenza di questo illustre Consesso , perchè ci conceda di presentargli i numerosi documenti relativi ad altri fatti cospicui della 2ª parte della vita del Campanella ; oggi ci limitiamo a presentargli i documenti relativi all'andata del Campanella a Roma dopo la prigionia di Napoli, con ciò che gli occorse consecutivamente a breve intervallo.

Ricordiamo che da' documenti pubblicati dal Capialbi , nel 1845 , si apprese essere il Campanella uscito dal Castel nuovo il 23 maggio 1626, in sèguito di cauzione, coll'obbligo di presentarsi nel detto Castello ad ogni ordine di S. E. il Vicerè (1). Noi poi abbiamo pubblicato il provvedimento del Consiglio Collaterale su questa liberazione, che trovasi ne'Registri *Notamentorum* rimastici nell'Archivio di Stato in Napoli, sotto la data 15 maggio 1626, e che è concepito ne'seguenti termini: « Domini Regentes En-« riquez et Lopez. D. Lopez proposuit memoriale « fratris Thomae Campanellae. fuit provisum quod « supradictus frater Thomas Campanella consigne-« tur Monasterio per Suam Excellentiam declarando, « cum cautione de se praesentando intus Castrum no-« vum dictae fidelissimae civitatis ubi ad praesens « reperitur ad omnem ordinem Suae Excellentiae » (2). E si sa che al Campanella fu assegnato il convento

(1) Ved. Capialbi, Documenti inediti riguardanti il P. Campanella, Nap. 1845, pag. 67.

(2) Ved. la nostra Narrazione sulla congiura, processi e pazzia del Campanella, Nap. 1882, vol. 3° pag. 606.

di S. Domenico, e possiamo aggiungere, in sèguito di altri documenti da noi trovati, che la detta assegnazione fu partecipata anche a Mons. Lorenzo Tramallo, in quel tempo e fino al 30 maggio 1626 Internunzio di S. Santità, ossia funzionante da Nunzio. Poichè, al pari di tutti gli altri frati implicati nella congiura di Calabria, anche il Campanella era stato ne'Castelli di Napoli « a nome e in potere del Nunzio di S. Santità »; nè sarà mai considerato abbastanza tale fatto singolare, che mentre egli stava in potere del Nunzio, usciva dal Castello per ordine del Vicerè, ed avrebbe dovuto rientrarvi ad ogni ordine del Vicerè! Ma come e quando il Campanella dal convento di S. Domenico se ne andò a Roma?

« In habito mentito fui trasportato in Roma ». Queste parole si leggono in una Lettera del Campanella al Card. Barberini pubblicata dal Berti (1), ed esse sarebbero state sufficienti a mostrare che il Campanella non fece il viaggio da Napoli a Roma a piede libero, ma vi fu *tradotto*, come già lo era stato durante l'anno 1591 nella feluca del S. Officio, e vi fu tradotto di nascosto, senza dubbio contro la volontà degli spagnuoli. Le quali circostanze avrebbero pure dovuto far capire in che modo Urbano VIII avea provveduto alla così detta liberazione del Campanella in questo periodo, non certamente da' Castelli di Napoli, mentre egli ne stava già fuori, nè per averne

(1) Ved. Berti, Lettere inedite di Tom. Campanella, Rom. 1878: let. al Card. Nipote del 4 10bre 1634, pag. 28.

riconosciuta l'innocenza in politica, e tanto meno per averne riconosciuti i meriti scientifici e letterarii, ma per non aver mai perduto di vista che egli era stato giudicato eretico e condannato per eresia unitamente con gli altri frati, fatto già noto a' biografi del Campanella, per opera di Francesco Palermo fin dal 1846, ma sempre ponderato male in forza de'vecchi dogmi. Bisogna invece tenerlo ben presente questo fatto così come sta, poichè esso imperò anche troppo su tutti i fatti e detti del Campanella, dal primo momento in cui avvenne, fino all'ultimo momento della vita del povero filosofo. Il Campanella aveva l'obbligo di espiare la condanna inflittagli il 29 9bre 1602, ed intimatagli « audiente et intelligente » l'8 gennaio 1603, con la quale gli era stato assegnato il carcere perpetuo ed irremissibile nella S. Inquisizione romana, spedita la causa della pretensa ribellione da farsi da' giudici sopra ciò delegati da S. Santità (la causa doveva ancora spedirsi, e però la tentata ribellione doveva ancora dirsi « pretensa »). Terminata dunque o lasciata decadere la detta causa, venuto in qualsivoglia modo il Campanella fuori de'Castelli di Napoli, doveva esser preso, tradotto a Roma, e quivi rinchiuso nelle carceri di quel tetro Palazzo già da lui altre volte conosciuto, tuttora torreggiante dietro il braccio destro del portico della Chiesa di S. Pietro.

I nuovi documenti che presentiamo, trovati nell'Archivio Vaticano, mettono in luce tutte le circostanze desiderabili intorno a questa faccenda del tra-

sporto a Roma, ed anche alcune circostanze importanti intorno alla liberazione dal Castello. Sono otto dispacci in cifra scambiati tra il Card. Barberini (sicuramente il Card. Antonio di S. Onofrio, allora funzionante da Segretario di Stato per l'assenza del Card. Francesco mandato in Ispagna) e Mons. Antonio Diaz Vescovo di Caserta, venuto Nunzio in Napoli a' primi di giugno 1626, essendosi il Vicerè rifiutato di trattare ulteriormente col Tramallo che era semplice Pro-Nunzio. Basterà leggere alcuni di questi dispacci, dando in sunto gli altri, che sono del resto tutti integralmente annessi a questo scritto. Il 1°, del Card. Barberini, in data 4 giugno dice: « Con lettere de' 23 del passato scrive il Tramaglio, « che un certo P. Maestro Campanella Dominicano, « carcerato in uno di cotesti Castelli da 26 anni in « quà, per imputatione di offesa Maestà e di voler « dare al Turco la Calabria, gli era stato rimesso, « havendo aiutata la di lui scarceratione Mons. de « Massimi per commutarli la carcere in uno di co« testi Monasteri, ove star possa honestamente; di « che essendo stata fatta relatione alla Santità di N. S. « ha S. B. comandato che V. S. con destro modo, « mà nella più cauta e sicura maniera che fia pos« sibile, metta in buona custodia il frate suddetto, « e con la prima occasione lo mandi quà ben guar« dato, avvisandone subito il seguito. Il frate è astu« tissimo, ha molti che lo spalleggiono, e Dio voglia « che non de' Regii medesimi » (niente meno!) « Il ne« gotio preme strasordinariamente alla Sacra Con-

« gregatione del S. Offitio » etc. Infine ripete con calore che faccia prendere il frate, lo custodisca e lo mandi. Adunque il Campanella, uscito di prigione il 26 maggio, era il 4 giugno destinato a rientrare in prigione, contro la volontà degli spagnuoli, per ordine di Urbano VIII; ciò che è abbastanza diverso da quanto è stato finora narrato con inni di gloria ad Urbano, senza nemmeno considerare che il Segretario di Stato Card. Francesco Barberini, appena due anni innanzi, avea risposto a chi lo pregava di far rimettere il Campanella a Roma, che il frate stava meglio nel Castello di Napoli (1). Ora ecco la risposta del Nunzio in data 13 giugno: « Subito ricevuta « la lettera di V. S. Ill.ma, con la cifera nel partico- « lare del P. Campanella, procurai di trovarmi con « Mons. de Massimi, dal quale cavai che con lettere « del Re di Spagna, del Conte Olivares, del Card. « Trescio, e del Card. Ludovisio, havea ottenuto la « liberatione e remissione del detto Padre alla Nun- « tiatura, di dove (*intend.* e con ciò) dopo alcuni

(1) Ved. la Lettera del Campanella a Cassiano Del Pozzo in data 10 agosto 1624, pubblicata dal Baldacchini nella Vita di T. Campanella, 2ª ediz. Nap. 1847 pag. 159. Sono corsi oramai 40 anni da che la detta circostanza è nota, ed essa avrebbe dovuto trattenere dal fare ammettere la liberazione del Campanella da'Castelli di Napoli per opera de'Barberini; ma si sarebbe dovuto fare la storia illustrando i documenti, e questo nemmeno oggi è ammesso che costituisca l'arte dello storico dalla più gran parte di coloro i quali fanno presso noi la pioggia e il sereno nel campo della storia. Vedi la Relazione sul concorso al Premio Reale pel 1882, fatta all'Accademia de' Lincei; seduta 4 febbraio 1884.

« giorni ottenne che fusse habilitato per il convento
« di S. Domenico, se ben hora và per tutto. Non mi
« è parso far motivo alcuno mentre Mons. de Mas-
« simi era quà, ma hora ch' è partito per Sicilia
« procurerò di far l'effetto, e col seguente spero darne
« avviso ». Come si vede, fu Mons. Innocenzio de' Massimi, già Vescovo di Bertinoro e poi Arcivescovo di Catania, colui che aiutò il Campanella presso il Re di Spagna e il Conte Olivares, e poi presso il Vicerè Duca d'Alba, cui mandarono Lettere commendatizie anche il Card. Trexo y Paniaque e il Card. Ludovisi. Nè deve sfuggire che il Massimi era stato Nunzio in Ispagna dal 10bre 1622 al maggio 1624, molto amato dal Re e dall'Olivares, e più anche da una sorella dell'Olivares che avea gran predominio sul cuore del fratello, come trovasi attestato pure da Vittorio Siri (1); ma altrettanto egli era mal veduto da Urbano, e per conto proprio, non per conto di Urbano, agì in favore del Campanella, come del resto ci siamo assicurati anche con lo studiare il Carteggio della sua Nunziatura, che abbiamo trovato composto di tre grossi volumi, due in Lettere piane ed uno in Cifre. Tornando alla commissione data al Nunzio Diaz, diremo in breve, che il 20 giugno egli partecipava non essersi ancora avventurato all'esecuzione degli ordini avuti, « per li gran fautori del P. Campanella » che avea scoperti; il 23 giugno poteva annunziare che il Campanella già stava nelle carceri del suo Palazzo,

(1) Ved. Siri, Memorie recondite, Lione 1679, vol. 6°, pag. 231.

ed avendo avuto più colloquii con lui, « senza scoprirgli il senso della Sacra Congregatione », l' avea « animato di maniera » che egli medesimo chiedeva di essere mandato a Roma, ciò che presto avrebbe fatto se non scopriva « contrarietà o pericolo nelli Regii ». Il 27 giugno faceva sapere che era già pronta la feluca che dovea trasportare il Campanella « sotto pretesto di mandar altri carcerati », ma a causa del cattivo tempo non l'aveva fatto partire, per non « arrisicare che la felluca havesse à ritornare in porto, « havendo scoperto che 'l Vicerè non hà caro che si « parta da Napoli »; poi, dopo altri giorni di aspettativa perchè il mare si rabbonisse, il 5 luglio potè scrivere « Invio il P. Campanella vestito da Prete e « sotto nome di Don Giovanni Pizzuto » (fu questo l'abito mentito, col nome del pari mentito, imposto al Campanella); e infine ebbe ad annunziare che il Vicerè glie ne avea parlato, e chiedendogli se avesse ordine di mandarlo a Roma gli avea detto che ad ogni modo procurasse di farne spedire la causa in Napoli, ed egli avea risposto, che trattandosi di negozio di S. Officio, dovea puramente eseguire gli ordini che S. Santità gli avrebbe dati (1). Ma S. Santità gli aveva già dati da un pezzo questi ordini, ed egli li aveva anche eseguiti.

Così partiva da Napoli il Campanella, travestito e « ben guardato », ossia in catene, dopo di essere stato 13 giorni rinchiuso nelle carceri del Nunzio; e il pa-

(1) Ved. i Documenti annessi a questa Memoria, da num. 1 a 8.

drone della feluca di cui sappiamo anche il nome, Lorenzo di Marta, dovè farne la consegna al Commissario del S. Officio in Roma ed esigerne anche la ricevuta, secondo il costume che abbiamo accertato nella nostra Narrazione sulla congiura e i processi del Campanella. E ben si vede che non si può neanche lontanamente pensare ad un'accoglienza qualunque da parte di Urbano VIII, seguìta da un ordine benevolo di costui che egli entrasse nel S. Officio per dargli la comodità di scolparsi, come scrisse il Baldacchini, ovvero per giustificare la scusa di rivederne il processo, come scrisse il D'Ancona (1): tanto meno si può ammettere che sia stato questo un trionfo pel Campanella, ma il trionfo venne quando egli poi, mediante i suoi fini accorgimenti, riuscì a determinare Urbano a liberarlo dal carcere irremissibile con sollecitudine insolita; onde propriamente allora Urbano fu il suo liberatore continuamente acclamato, rimanendo confuse insieme la supposta liberazione dal carcere di Napoli e la vera liberazione dal carcere di Roma. Altri nuovi documenti, che abbiamo raccolti da più luoghi e che or ora esporremo, dimostrano ciò che accenniamo chiarendone di molto le circostanze, e prima di tutto questa, che il Campanella per un pezzo si trovò deluso nella sua aspettativa, scontento di Urbano e di Roma, senza dub-

(1) Ved. Baldacchini, Vita di T. Campanella, 2ª ed. Nap. 1847, pag. 122; D'Ancona, Della vita e delle opere del Campanella, Discorso premesso alle Opere di T. Campanella, Torino 1854 pag. 174.

bio perchè fu rinchiuso nel carcere, non già trattenuto nel Palazzo del S. Officio come finoggi è stato ammesso da tutti, compreso il Berti. Potè veramente rimanere in sèguito « carcerato per il palazzo del S. Offitio » come si conosce essere stato affermato da lui in un' altra sua Lettera posteriore anch'essa di parecchi anni, ciò che non riesce difficile spiegare con una abilitazione a tenere la residenza del S. Officio *loco carceris;* ma questa abilitazione dovè esser concessa dopo un paio di anni di carcere effettivo, nel luglio o tutto al più nell'agosto del 1628. E conoscendosi che venne poi definitivamente « liberato il 6 aprile 1629 », come risulta del pari affermato da lui medesimo nella prefazione di una delle sue notissime opere, le Quistioni fisiologiche, conviene conchiudere che il così detto dal Baldacchini « carcere assai alla cortese e quasi alla libera », nel S. Officio di Roma, sia stato limitato appena al terzo ed ultimo anno non compiuto della prigionia. Al quale proposito ci sia lecito fare avvertire che nelle carceri di Napoli, fin da 9 anni circa, il Campanella era stato già abilitato nel modo suddetto e si era trovato in condizioni anche migliori; giacchè, dimorando in un recinto vastissimo come si conosce esser quello del Castel nuovo, oltre al comporre opere, scriver Lettere e ricever visite senza la menoma difficoltà, avea potuto anche insegnare agli estranei, e per lo meno quest'ultima libertà sicuramente non gli era concessa nel S. Officio, ed anche dopo, come sappiamo di certo, non gli fu

concessa mai. Ci sia lecito inoltre far avvertire, che in Roma egli venne realmente ad espiare la condanna avuta, bensì con una custodia più larga nell'ultimo suo periodo, ed anche con una abbreviazione da considerarsi, poichè gli si fecero scontare, e nemmeno compiutamente, i 3 anni soliti a farsi scontare dai condannati al carcere perpetuo, invece degli 8 anni soliti a farsi scontare da'condannati al carcere perpetuo ed irremissibile (1). Vedremo come e perchè questo favore gli sia stato fatto: pertanto egli cominciò dal trovarsi in condizioni assai più tristi di quelle del carcere di Napoli, e si concepisce facilmente che abbia dovuto rimanerne addolorato, tanto più che non vide tenuti in alcun conto i 26 a 27 anni di carcere già sofferto senza condanna, non essendo mai terminata per lui, ma solo per gli altri suoi compagni ecclesiastici, la causa della tentata ribellione

(1) Abbiamo già chiarito questo punto importantissimo ed ignorato di giurisprudenza ecclesiastica nell'opera sulla congiura e i processi del Campanella, vol. 2ª, pag. 317. Sarà bene pertanto aggiungere che una Costituzione di Bonifacio VIII già ammetteva tale principio, sul quale così si esprime il Simancas: « Solet poena perpetui carceris post lapsum triennii plerunque remitti, si eo tempore vincti humiles et veri poenitentes fuerint. Nam ut Justinianus ait, ad mediocrem purgationem peccatorum, et ad virtutis augmentum, sufficit triennalis temporis testimonium... Ubi autem poenitenti imposita est poena carceris irremisibilis, remitti solet post octo annos, benignitate sola hoc suadente, nam decennium saltem exigebatur jure civili ». Ved. Jacob. Simancae De Catholicis institutionibus, tit. 16, num. 21 et 22, in Zilettus, Tractatus illustrium in utraque facultate Jurisconsultorum, Venet. 1584, tom. 11, pars 2ª fol. 119.

da parte de' « giudici sopra ciò delegati da S. Santità » (sarà bene ripeterlo, mentre in forza de' vecchi dogmi la cosa vedesi tuttora inavvertita). Ma veniamo ai documenti.

Un primo documento, inedito, che attesta lo scontento e l'irritazione del Campanella perfino un anno dopo la sua venuta a Roma, è costituito da una sua Lettera autografa che trovasi in un Codice della Barberiniana, e che è diretta appunto al P. Commissario del S. Officio, il quale sappiamo essere stato in quel tempo il P. Ippolito Lanci di Acquanegra, detto anche P. Acquanegra (1). Il Codice è registrato con la denominazione di « Ceremoniale, per il titolo di Eminenza a Cardinali »: tra' diversi pareri, voti e deliberati, esso contiene anche questa Lettera, la quale mostra come il Campanella, malgrado la sua trista posizione, era sempre tenuto in molto conto pel suo ingegno e per la sua dottrina, essendogli stato imposto di dare un parere sulla nota quistione de' titoli che allora si agitava, e che finì appunto col far dare a'Cardinali il titolo di Eminenze. La Lettera veramente non ha data, ma vi si parla di 28 anni di afflizioni e quindi deve riferirsi all'anno 1627: senza entrare ne'particolari della quistione che essa tratta, ci basterà qui riportarne i primi versi e poi la sottoscrizione, per vedere le condizioni e l'animo del filosofo nel detto tempo. « Scrivo di mala voglia;

(1) Ved. Fontana, Sacrum Theatrum Dominicanum, Rom. 1666, pag. 545.

« però lasciai di farlo sin hora, ch'ella m'astringe,
« non solo perche sto scontento per non poter ottener
« un minimo favore da questi Signori, ma guai donde
« speravo requie dopo 28 anni di afflittioni: ma an-
« chora perche scrissi di questa materia a richiesta
« di D. Virgino Cesarini un opuscolo . . ; hora dun-
« que scrivo infretta, et à forza »; la Lettera, appellandosi all'opuscolo, continua trattando il tema svogliatamente anche troppo, e finisce con la sottoscrizione « il povero Campanella ». Si vede bene che egli era dolente davvero (1).

Un secondo documento, già conosciuto ma non valutato affatto, che attesta la condizione infelice del Campanella perfino due anni dopo la sua venuta a Roma, è costituito da un'altra sua lunga Lettera, che fa parte della Raccolta esistente nella Barberiniana e pubblicata dal Berti. Essa è diretta al Papa, ed ha per data le parole « dal S. Offitio la vigilia dello Spirito Santo 1628 »; sapendosi che in tale anno la Pasqua di risurrezione fu celebrata il 23 aprile, la Lettera deve riferirsi al 10 giugno 1628. In questo tempo il Campanella avea già scritto alcuni Commenti sulle Poesie di Urbano VIII, composte fin da che costui era Cardinale; e ciò senza dubbio per propiziarselo, conoscendosi da tutti che egli udiva assai volentieri le lodi anche più esagerate, specialmente sul suo merito poetico. I Commenti furono presentati al Papa, il quale si degnò di leggerli, ma trovò a ridire circa

(1) Ved. Doc. n. 16.

un brano del commento di un'Ode, non essendogli sembrato che il Campanella avesse del tutto ripudiata la dottrina di Copernico sul moto della terra; il Campanella scrisse allora questa lunga Lettera per sua discolpa, con grandissimo sfoggio di conoscenze astronomiche ed astrologiche, ma esponendo anche il suo vivo desiderio di parlare al Papa, il suo grande bisogno di essere liberato, ciò che per ora esclusivamente c' importa. « Io che discopro questo devo al-
« men esser inteso per la bona intentione dell'effetto...
« Quando io parlarò a V.B. questo et altro sentirà
« con gusto, spero dal suo gran senno, e m'ammen-
« derà dove li pare circa la scienza, lodando la buo-
« na volontà. *Adiutor meus et liberator meus es tu*
« *Domine, ne tardaveris.* Al suo giuditio appello tut-
« ti li miei pensieri, e sempre meglio conoscerà che
« non ci è intelletto più accordante con la schola di
« Christo di questo del suo sventurato servo ». Abbastanza significante è pure la sua sottoscrizione accompagnata dal disegno a penna di una piccola campana: « Di V. B. cane fidelissimo contra tutte male be-
« stie mal conosciuto. *Emitte lucem tuam* ». Pare di leggere, nè più nè meno, taluna delle Lettere che egli scriveva dalla fossa di S. Elmo, e riesce abbastanza chiaro che non aveva mai finallora veduto il Papa e dovea trovarsi in un carcere ben altro che cortese (1).

(1) Anche allo Scioppio, il 1607, nella Lettera che fu poi pubblicata dallo Struvio, il Campanella scrisse dalla fossa di S. Elmo *Liberator ne tardaveris*, e fin da que' tempi il suo desiderio più vivo fu costantemente quello di andare al Papa, di parlare al Papa.

Malgrado ciò il Berti espone i fatti del Campanella venuto a Roma nel seguente modo: « Non prima è uscito
« dal carcere ed è giunto in Roma nel 1626 che egli trat-
« to dalla necessità, che era in lui vivissima di operare,
« va in cerca nel convento e fuori di qualche ufficio che
« gli dia abilità di fare. Vuole essere qualche cosa,
« vuole partecipare alla vita pubblica. Nella prigio-
« ne cortese del S. Officio, per servirci di una frase
« di un suo biografo, riceve visitatori, scrive lette-
« re, legge, fa libri nuovi, rifà i vecchi e soprattut-
« to disputa. Ma ciò è ancora poco per lui. Sicco-
« me è libero di uscire, così interviene a radunanze
« private e tra le altre ad una specie di Accademia »
etc. (1). Per lo meno vi è qui molta confusione di cronologia, con un manifesto progresso dal concetto del carcere cortese al concetto di un appartamento assegnato invece della cella per maggiore comodità dell'ospite bene arrivato; il quale, per giunta, oltre all'esser libero di uscire, andava subito in cerca di ufficii. Disgraziatamente le cose passarono in modo ben diverso: ma tutte le distrazioni sono state possibili, e sempre nel senso peggiorativo, trattandosi del Campanella.

Segue un gruppo di documenti, tutti inediti, che c'informano su quanto dovè accadere appunto dopo la Lettera anzidetta, e che attestano la « liberazione »

Per la Lettera detta sopra ved. le Lettere inedite di T. Campanella, pubblicate dal Berti, Roma 1878, let. 4ª pag. 19 e 21.

(1) Ved. la Prefaz. alle Lettere inedite, pag. 5.

(*int.* l'uscita dal carcere) del Campanella, co'motivi pe'quali Urbano VIII condiscese a favorirlo. Importantissime riescono principalmente due Lettere dell'Ambasciatore toscano in Roma al suo Governo, in data 28 luglio e 21 agosto 1628, Lettere che abbiamo trovate nell'Archivio Mediceo. La prima dice: « Il Papa « è entrato in humore di calcular più che mai la sua « natività, per la concorde predittione di molti che « vogliono sia per morire nel 1630. E tutto giorno « domanda d' un Padre Campanella valorosissimo e « singulare nell' Astrologia et in molt' altre scienze, « ma perchè vien ritenuto dal S. Officio per imbarazzi « di cose simili, non trova modo come con riputatione « farselo venir attorno. La voglia d'haverlo è estre- « ma, e si crede che s' andrà cercando qualche tem- « peramento per farselo venir talvolta in camera » etc. L'altra Lettera dice: « Il P. Campanella è uscito dalle « mani del S. Officio, e stato serrato in camera con « quell' amico (*int.* col Papa), et si deve esser studiato « gagliardamente. I spagnuoli che lo facevano star « carcerato sento ch' esclamano e dicon' stravagan- « ze » (1). Adunque tra la fine di luglio e la 1ª metà di agosto 1628 si verificò non solo l'uscita dal carcere, ma anche la chiamata del Campanella al Sacro Palazzo, unicamente per essere consultato in astrologia, e gli spagnuoli ebbero a mormorare per questa sollecita grazia fattagli dal Papa. — Abbiamo inoltre un dispaccio dell' Ambasciatore veneto, in data 19

(1) Ved. Doc. n. 10 e 11.

agosto 1628, da noi trovato nell'Archivio di Venezia. L'Ambasciatore, notando le gravi occupazioni del Papa, dice che malgrado di esse Urbano non lascia di amare qualche ora di sollievo, « nella quale di-
« stratto da cure, e travagli, s'applica a quel che più
« gli diletta, non s'alienando in particolare dal studio,
« et dall'osservationi et isperienze nell'Astrologia,
« onde in molta gratia, e credito s'è introdotto presso
« la Santità Sua un tale frate Campanella Domini-
« cano, che sospetto a'spagnuoli è stato 24 anni pri-
« gione à Napoli, et hor liberato quà si ritrova, et
« oltre l'Astrologia professa di Negromantia ancora,
« et accorto coll'una, et coll'altra si và aggiustando
« a' sensi, et opinioni di lei (*int.* della Santità Sua)
« à segno di conciliarsela tutta benevola, e grata » (1).
Le inesattezze, che qui si trovano circa la storia passata del Campanella, nulla tolgono al valore delle notizie de' fatti che seguivano in Roma alla data del dispaccio; e merita di essere rilevato che l'Ambasciatore notava l'accortezza del Campanella, che per entrare nelle grazie del Papa si serviva propriamente dell'astrologia ed anche di certe pratiche astrologico-terapeutiche, le quali, come vedremo tra poco, furono credute negromantiche.—Finalmente abbiamo un Avviso di Roma trovato nella Collezione Estense che si conserva nell'Archivio di Modena. Esso ha la data del 5 agosto 1628, e lo citiamo in ultimo luogo, sol perchè non tutti sogliono concedere piena fede a tal

(1) Ved. Doc. n. 12.

genere di documenti; frattanto il riscontro con gli altri documenti anzidetti prova quanto il gazzettiere fosse presto e bene informato. Le notizie della storia passata del Campanella si trovano anche qui inesatte, dicendosi che egli era stato 30 anni prigione in Napoli, ed « ultimamente » tradotto prigione nel S. Officio di Roma; ma ciò non può far meraviglia, nè può toglier credito in alcun modo a'fatti del giorno rilevati con le migliori informazioni, che erano i seguenti. « Il Papa doppo alcune consulte l'ha fatto li-« berare, dilettandosi fuor di modo di conversar seco; « et si crede che da lui si sia fatta fare la sua na-« tività, havendolo in gran credito; et perche si è in-« teso, che gli habbia dato certi fomenti, che sono « contro li mali humori, e la melanconia, si dice che « il Papa si sia messo in pensiero, vedendo che egli « conosce benissimo la sua natura, di vivere lun-« gamente e con molta quiete. Questo frate hà pigliato « un gran posto, perche ricusa di parlare con li Si-« gnori grandi, et con suoi amici vecchi, che vanno « per visitarlo. Nella sua prigionia non ha perduto il « tempo, perche ha composti diversi libri e tutti va-« ghi » (1). Così, alla data suddetta, vi erano stati già più colloquii tra il Campanella e il Papa, occupandosi insieme di predizioni astrologiche e di pratiche mediche, due temi che ognuno allora sapeva essere pel Papa molto importanti. A ragione quindi abbiamo asserto che la prima grazia del Papa di farlo

(1) Ved. Doc. n. 9 *a*.

uscire dal carcere, grazia venuta nel modo che tutti i documenti attestano all' unanimità, dovè seguire nel luglio 1628, e le consulte, che furono necessarie, confermano che il Campanella scontava la condanna avuta già tanti anni innanzi. Queste consulte doverono recare dapprima la mitigazione della pena, che fu detta « liberazione », essendosi visto il Campanella non solo fuori carcere ma anche condotto più volte al cospetto del Papa; difatti così la giurisprudenza ecclesiastica, come la nota affermazione esplicita del Campanella di essere stato « liberato il 6 aprile 1629 », obbligano a riconoscere che si concesse dapprima l'abilitazione a tenere il Palazzo del S. Officio *loco carceris*, essendo il Campanella venuto a trovarsi nelle condizioni medesime nelle quali si trovò in Napoli durante il governo del Duca di Ossuna, allorchè era condotto di tempo in tempo al cospetto del Duca, senza godere già veramente la libertà dell'uscita. In sèguito poi la grazia del Papa si estese al condono della pena residuale. Nè può far meraviglia che perfino nel tempo trascorso in carcere il Campanella abbia composto diversi libri, mentre si sa bene che durante qualche altra prigionia per cause di S. Officio, p. es. in quella sofferta egualmente nel S. Officio di Roma, il 1595, egli avea potuto del pari comporre libri, come il *Compendium physiologiae*, l'Arte metrica delle poesie italiane anche con metro latino, i Discorsi a' Principi d'Italia nella loro prima forma etc.; bisogna smettere oramai le esagerazioni banali circa la maniera di procedere del S. Officio.

E poichè si conoscono i libri composti dal Campanella nel carcere al tempo di cui trattiamo, si è in grado d'interpetrare, con bastante facilità, così il parere astrologico da lui emesso circa i dubbî del Papa sulla durata della sua vita, come la natura e la maniera de' fomenti fattigli adoperare, e delle pratiche malamente dette negromantiche suggeritegli in tale occasione.

Si conosce che tra gli altri libri, appunto trovandosi nel S. Officio romano, il Campanella scrisse in aggiunta alla sua opera di Astrologia, composta nel Castello dell'uovo in Napoli durante il 1613-14, il libro *De fato siderali vitando*, nel quale libro espose i rimedii atti a scongiurare l' influenza mortale degli astri. È chiaro quindi, che mentre tutti gli astrologi concordemente affermavano dovere il Papa senza alcun dubbio morire tra breve, come continuarono ad affermare in sèguito determinando sempre nuove date, fino a che poi Urbano perdè la pazienza, istituì il famoso processo ed emanò la nota Bolla *Inscrutabilis* contro gli astrologi, il Campanella, consultato, dovè riconoscere l'estrema gravezza del caso, ma in pari tempo annunziare che c'erano i rimedii da lui escogitati per questo. Ed Urbano molto studioso delle dottrine astrologiche, tanto da essere rimasto attaccato ad esse anche dopo di averle condannate, come risulta da testimonianze irrecusabili di contemporanei che l'avvicinarono, dovè essere indotto dal Campanella a far prova de' rimedii « per observantiam philosophicam », che sono ben noti a chi si è data

la pena di leggere il libro *De fato siderali*. Dobbiamo quindi immaginarci il Campanella chiamato di sera al Sacro Palazzo del Quirinale, dove Urbano soleva risedere nell'està, chiuso con lui nella camera da letto, entrambi vestiti di bianco ed in vive preghiere a Dio creatore degli astri, essendo tutta la camera parata in drappi di seta bianchi, l'aria profumata da aspersioni di aceto rosato ed acque odorose, mentre ardevano sul fuoco il terebinto, il lauro, il mirto, e davano luce cinque fiaccole e due candele più grandi composte di cera e preparati odoriferi, che rappresentavano i cinque pianeti e i due luminari maggiori. Oltracciò possiamo ammettere non trascurato tutto il resto che nel libro si commenda, i dodici segni del zodiaco figurati nella stanza, la « conversazione di « compagni amici la cui genitura non sia soggetta al « cattivo influsso ecclittico secondo le afete », la musica allegra e dilettosa (jovialem et veneream), le pietre, le piante, gli odori, i suoni, i moti etc. esprimenti i simboli di ciascun astro. Spettacolo meraviglioso della buona grazia Papale, che il Campanella con la sua industria seppe acquistarsi, felice riscontro di quello spettacolo miserando della severa giustizia Papale, rappresentato dalla immane tortura di 40 ore, che noi abbiamo dimostrato essere stata inflitta per ordine non degli spagnuoli ma del Papa. E tutto ciò non è supposizione, ma fatto cui non mancano testimonianze; e siamo in grado di recarne una gravissima. Il noto avvocato e diarista Belga dimorante in Roma, Teodoro Ameyden, che conobbe Urbano da

vicino e ne fu ben veduto, ne'suoi *Elogia Pontificum et Cardinalium suo aevo defunctorum* rimasti tra'manoscritti della Casanatense in Roma, accennò abbastanza chiaramente a quanto abbiamo detto, certificando la fede di Urbano nella magia, le pratiche astrologiche da lui fatte insieme col Campanella, e perfino le conseguenze che ne derivarono: « Pontifex (egli scris- « se) fidem praestigiis adhibebat, sacra nocturna ac- « censis cereis una cum Campanella Monacho Praedi- « catore, temeritate satis noto, celebravit; Andream « Lorestino Siculum, praestigiatorem maximum ma- « giae, à Clemente VIII damnatum ad se accersivit « ac muneribus replevit, utrumque perpetuo carceri « ob delicta mancipatum, liberum voluit, ac in de- « liciis habuit » (1). Non vogliamo poi lasciare il no-

(1) Ved. nella Casanatense, Cod. E, III, 12, n. 164. Di Andrea Lorestino abbiamo trovato solamente nella Barberiniana questa notizia, in una Lett. di Mons. Antonio Diaz Vescovo di Caserta al Card. Barberini (Maffeo non ancora Papa) in data 3 giugno 1623, che dice: « In Napoli si trova il signor Andrea Lorestino, il quale ha pensiero di passarsene a Roma alla rinfrescata, mostrando di confidare particolarmente nell'autorità di V. S. Ill.ma, quale supplico à tener la mia protettione » etc. Circa la fede di Urbano nell'astrologia, l'Ameyden riferisce anche un discorso fattogli di persona durante il processo degli astrologi, allorchè Urbano volle vederlo, avendovi lui figurato come testimone: « Non nos movet blateronum stultissima vanitas, sed praejudicium quod inferunt Pontifici vicinam ei predicentes mortem... Anno 1644 gravi prememur morbo, incerti utrum simus periculum evasuri, et si evaserimus, hoc erit ad modicum temporis; quae dicimus ut noscas, nos quoque syderalia libasse. Haec ille. In hac relatione plura videntur notatu digna. Primum; mira in Pontifice firmitas, tunc annos nato 63, quod alios tredecim sibi promitteret » etc. Dovè questo essere

stro cortese uditorio sotto l'impressione che l'Avviso di Roma da noi riportato avrà potuto fare, l'impressione cioè di una superbia ingeneratasi nel Campanella favorito dal Papa, onde si rifiutava di parlare a'Signori ed amici che lo visitavano: avvertiamo che il fatto rimane spiegato da un altro Avviso di data posteriore, dal quale si rileva esservi stato un ordine del Papa al Campanella di non parlare di cose future con altri (1). E ci sia lecito aggiungere che il primo biografo intelligente del Campanella, Ernesto Salomone Cyprianus, pure ingannandosi sulle circostanze in cui il Campanella fu ricevuto da Urbano, non s'ingannò su' motivi della benevolenza Papale, motivi che egli ridusse a due, dichiarando incerto quale de'due dovesse accogliersi, « l'odio verso gli « spagnuoli, o l'amore della recondita filosofia e il « desiderio di conoscere le cose future» (2): sarebbe

il pronostico definitivo, che riuscì poi vero, fattogli dal Campanella terminata la crisi per la quale occorse l'uso de' rimedii sopra menzionati, pronostico che durante il detto processo il P. Raffaele Visconti citato in giudizio attribuì a sè stesso, come è ricordato in un'altra delle Lettere pubblicate dal Berti. Naturalmente, dopo tale pronostico, il Campanella non fu più indispensabile ad Urbano. Sulla fede poi nell'astrologia in generale, oltre la testimonianza dell' Ameyden, ci piace riportare anche quella dell' Ambasciatore veneto Alvise Contarini, espressa nella sua Relazione al Senato: « Vive (Urbano) con gran regola; regola in gran parte le sue ationi con i moti del Cielo, dei quali è molto intelligente, ancorchè con censure grandissime n'habbi proibito lo studio a tutti ».

(1) Ved. Doc. n. 9 *b*.

(2) Ved. Cyprianus, Vita Campanellae, 2ª ed. Amstelod. 1722, pag. 27.

stato bene non deviare da queste giudiziose indicazioni, e ricercare documenti atti a rimovere l'incertezza; ma, naturalmente, è riuscito sempre assai più comodo fare analisi psicologiche campate in aria e declamare.

Adunque il Campanella potè acquistare il favore Papale e raggiungere la sua libertà mediante l'astrologia: forse pure l'odio agli spagnuoli, che Urbano sentiva non meno di lui, confermò il favore acquistato, ma l'acquisto si compì unicamente con l'astrologia; e la massima parte degli scrittori, che trattando del Campanella ne ricordarono o con pietà o con scherno la fede e l'assiduità nelle dottrine astrologiche, riuscirono solo a provare, ci sia lecito il dirlo, che aveano ben poco studiate le cose di quell'età, durante la quale, specialmente in Roma, i pronostici astrologici ebbero una parte notevolissima. Già basterebbe addurre che gli uomini più giustamente celebri, il Galilei, Ticone, Keplero, fecero natività e trassero oroscopi, ed il Galilei, che dapprima se n'era occupato non solo con gli estranei per ragion di lucro ma anche con gl'individui di sua famiglia per la comune ragione di curiosità, quantunque se ne fosse poi ritratto coll'inoltrarsi negli anni, non potè far di meno di occuparsene ancora per Urbano e pel nipote D. Taddeo Barberini, e se agì senza avervi fede, tanto peggio per lui (1). Il Campanella

(1) Ved. Doc. n. 9 *d*. Sarebbe comodo, ma non serio, il dire che la notizia dell'oroscopo tratto dal Galilei per Urbano e D. Taddeo

ebbe fede nell'astrologia, e per questa fede egli potè fare e dire quanto fece e disse, convinto di essere predestinato alla missione altissima di riunire tutta

sia stata una fola del gazzettiere; neanche sarebbe seria l'obbiezione che al Galilei conveniva piuttosto fare a que'Signori un oroscopo favorevole: l'astrologia non era un'arte da burloni, aveva le sue brave regole più o meno generalmente ammesse, ed Urbano le conosceva anche troppo. Quanto all'essersi il Galilei occupato di astrologia, nella bella opera del Favaro « Galileo Galilei e lo Studio di Padova ». Firenze 1883, vol. 2° pag. 195 e 204-206, sono stati riportati i documenti relativi a somme ricevute nel 1603 « per sortem » (per oroscopo), che il Galilei si faceva pagare ogni volta in lire venete 60, circa lire 30 italiane, come pure i documenti de' due oroscopi o natività di Virginia e di Livia Galilei sue figliuole naturali. Nell'opuscolo dello stesso autore « Galilei Astrologo » Trieste 1881 (pubblicato nel periodico « Mente e cuore ») son riuniti tutti i fatti che mostrano essersi il grande naturalista occupato dell'astrologia; e l'autore giustamente si accora delle postume manifestazioni di sprezzo per l'astrologia e per coloro che se ne occuparono, tanto più che l'astrologia non solo non attraversò, ma favorì gli studii astronomici. I documenti sopraindicati si trovano nella parte 3ª tom. 6° e parte 6ª tom. 1° de' MSS. Galileiani conservati già nella Palatina, ora nella Nazionale di Firenze, e per lunghissimo tempo gli scrittori che hanno studiato su que'manoscritti hanno preferito di non parlarne; anzi il Viviani, indubitatamente consapevole di quanto c'era di sotto, non si peritò di dir la bugia, scrivendo su' cartelloni affissi alla sua casa in onore del Galilei « inanis artis genethliacae perpetuo insectatori ». Ben diversamente si è proceduto pel Campanella, e ciò deve attribuirsi alla varia fortuna non solo degli uomini ma anche de' luoghi; senza di che non potrebbe nemmeno spiegarsi come p. es. lo stesso Galilei ne' tempi andati e il Manzoni ne'tempi nostri (citiamo solo questi due uomini grandi e dabbene) abbiano prescelto ad obbiettivo delle loro derisioni e parodie il povero Torquato Tasso, mentre c'erano tanti e tanti altri da poter prescegliere. Varia fortuna degli uomini e de'luoghi.

l'umanità in una sola famiglia, avendo sette pianeti ascendenti favorevoli, qualche cosa più di quanto aveva avuto Cristo: così desiderò la vita anche più del dovere, resistè a qualunque avversità ed efferatezza, nascose incessantemente ciò che costituiva la sua vita interiore fino a non potere più essere facilmente riconosciuto; ed in Napoli, come in Roma e da ultimo in Parigi, trovò gli aiuti più serii non tanto perchè era gran filosofo, quanto perchè era grande astrologo. Ebbe fede non mentita nell'astrologia e in ciò che scrisse circa pratiche astrologiche, e difatti poco innanzi la sua morte, avendo preveduto essergli fatale l'influenza dell'ecclissi che si dovea verificare il 1° giugno 1639, adoderò per la propria persona le stesse pratiche astrologiche adoperate per Urbano; attesta l'uso di queste pratiche il P. Echard, altro suo biografo accurato, che ne ebbe notizia da vecchi Padri del convento di Parigi, trovatisi spettatori di ciò che fece il Campanella negli ultimi giorni suoi (1). Tutto ciò potrà dirsi non bello, ma dovrà dirsi eminentemente onesto, a differenza di quanto deve dirsi per quelli i quali si servirono dell'astrologia a loro vantaggio, senza credervi punto. Adunque i fini accorgimenti del Campanella non consisterono nell'aver saputo spacciare frottole, ma nell'aver saputo intendere da qual lato gli sarebbe riuscito possibile espugnare Urbano; e in un

(1) Ved. Quétif et Echard, Thom. Campanella, in Scriptores ord. Praed. Lutet. paris. 1719-1721, tom. 2, pag. 505; ed anche annesso al Cyprianus, Amstelod. 1722, pag. 110.

tempo relativamente breve, seppe insinuarsi col Commento alle Poesie , lusingandone la vanità , quindi trionfare col libro *De fato siderali*, acquietandone la paura.

Vero è che il trionfo non durò a lungo. Si sa che per astio e per invidia le più alte cime dell' Ordine domenicano, il P. Niccolò Ridolfi divenuto Generale, e il P. Niccolò Riccardi detto il Mostro divenuto Maestro del Sacro Palazzo, alimentarono in tutti i modi possibili l'avversione e il sospetto del Card. Nipote Francesco Barberini, zelante della purità della fede non senza affettazione, che a dritto o a torto ritenne non aver mai il Campanella cessato di essere in cuor suo punto cattolico; in pari tempo profittarono della instabilità di Urbano, che fu scosso dalle voci fatte divulgare circa i suoi colloquii col Campanella, i quali si diceva riflettessero sempre l'astrologia, comunque fosse a parole anche gravissime da lui condannata, e riflettessero inoltre i modi di abbattere l'odiata potenza di Spagna. Parecchi Avvisi di Roma, che noi presentiamo, fanno conoscere le voci ad arte diffuse in discredito e danno del Campanella, come quella di un Discorso da lui scritto in appoggio del pronostico di vicina morte del Papa (era un brano della sua opera di astrologia, a quanto se ne può giudicare), quella della stampa da lui fatta del libro *De fato siderali vitando* (e si sa invece essere stata clandestinamente procurata dal Ridolfi e dal Riccardi), quella dell'istigazione da lui esercitata contro gli astrologi (e si può dire invece che il P. Raffaele Visconti citato in giu-

dizio istigò contro di lui); fanno inoltre conoscere sin dove giunsero le voci di consigli e suggerimenti del Campanella ad Urbano contro Spagna, avendone il Card. Borgia, Ambasciatore straordinario di Spagna, fatto rimprovero ad Urbano già nel 1630 (1). Oramai la Raccolta di Lettere del Campanella ad Urbano e Nipoti, che trovasi nella Barberiniana ed è stata pubblicata dal Berti, ha posto in luce le condizioni del Campanella, relativamente ad Urbano ed a' Nipoti, tutt'altro che liete, in Roma e poi in Francia, contrariamente alle credenze sempre professate. Ma le cose sue andarono in un modo assai più deplorabile di quanto si è voluto riconoscere, dominando anche un certo vezzo di trovare tutto il meno buono in lui, ogni sofferenza sua dovuta all' irrequietezza, all' ambizione, all'iracondia che ne agitavano l'animo, dimenticando perfino che tutte le sue opere, non escluse quelle più sfolgoranti di dottrine cattoliche e teocratiche, sono notate nell'indice de' libri proibiti. Ebbene, noi siamo tanto più lieti di poter presentare ancora due altre sue Lettere inedite, del 1630 e del 1631, trovate egualmente nella Barberiniana ma fuori la detta Raccolta, le quali chiariscono appunto il momento interessante della decadenza dal favore Papale (2). La prima, del 1630, mostra che già nel principio dell'anno il Campanella non più trovava accesso al Sacro Palazzo, e il P. Generale e il P. Mostro, i quali vigliaccamente gli avea-

(1) Ved. Doc. n. 9 *c*, *e*, *f*, *g*.
(2) Ved. Doc. n. 17 e 18.

no fatto buon viso mentre godeva il favore di Urbano, già lo facevano segno de'loro colpi mortali, con la protezione del Card. Francesco Barberini, creandogli ostacoli d'ogni maniera in ciò che egli avea più a cuore oltre la sua liberazione, cioè nella stampa delle sue opere. La seconda Lettera, del 1631, mostra che il Campanella ripigliava ancora, ma senza profitto, la via de' Commenti alle Poesie di Urbano, si raccomandava per la stampa di essi, che sarebbe riuscita un attestato del favore Papale, e giustificava la sollecitazione fatta della carica di Consultore del S. Officio, che tanto avea mossa la bile degli emuli, e che evidentemente gli era necessaria per cancellare addirittura ogni traccia della condanna avuta in quel tribunale. A noi napoletani poi reca inoltre la grata notizia, che quella cara figura del Marchese Manso, l'amico del Tasso, era disposto a fornire i mezzi pecuniarii per quel Collegio, che col nome di Barberino il Campanella voleva istituire in Roma, a fine di educare giovani missionarii di ogni luogo e principalmente calabresi.

Ma ci basti per ora aver chiarito il punto sinoggi affatto oscuro, anzi inteso a rovescio, della sua andata a Roma e del modo tenuto per guadagnare definitivamente la sua libertà. Pur troppo nella vita del Campanella vi è tutto a rifare, ed egli, d'oltretomba, potrebbe dire a ragione « da'miei amici mi guardi Dio ». Dopo di averne fatto un frate volgare come tanti altri, attento a dir l'Ufficio e la Messa, molto studioso ma preso da deplorabile tendenza all'astrologia, avversa-

rio di Aristotile e cercatore di pronostici, ciò che fu il danno di tutta la vita sua, ne fecero anche il beniamino di Roma e il paladino de'Papi, il difensore accanito della teocrazia Papale, senza alcuna riserva, come se avesse davvero scritta la Città del Sole unicamente per procurarsi una distrazione e non l'avesse invocata perfino nell'ultimo anno di sua vita. Nè può non affliggere la circostanza, che avendo il povero martire sperato dovere i benefattori dell'umanità, crocifissi nel loro secolo, risorgere nel terzo giorno del terzo secolo, nessun segno ancora si vegga di questa risurrezione, mentre il terzo secolo è già in corso da un pezzo. Di chi la colpa? Non vogliamo dirlo: ma vogliamo solo dichiarare che a noi, personalmente, qualunque sacrifizio parrà sempre lieve, per non partecipare ad una simile indegnità.

---

# DOCUMENTI (1).

## I. — Documenti relativi alla partenza del Campanella per Roma.

### Carteggio del Nunzio in Napoli con la Corte di Roma.

Num.° 1. — *Roma 4 giugno 1626. Il Card. Antonio Barberini di S. Onofrio a Mons.r Antonio Diaz Vescovo di Caserta Nunzio in Napoli; Cifra.* Arch. Vaticano, Nunziatura di Napoli, vol. 26.

Con lettere de 23 del passato scrive il Tramaglio (2) che un certo Padre Maestro Campanella Dominicano carcerato in uno di cotesti Castelli da 26 anni in quà per imputatione di offesa Maestà e di voler dare al Turco la Calabria gli era stato rimesso, havendo aiutata la di lui scarceratione Mons.r de Massimi per commutarli la carcere in uno di cotesti Mona-

(1) Tutti i documenti, pe'quali non è dichiarata la pubblicazione fattane, sono inediti.

(2) Intendi Lorenzo Tramallo, che tenne l'ufficio di Pro-Nunzio o Internunzio fino al 30 maggio 1626. Nel suo Carteggio di quest'anno esistente nell'Arch. Vaticano (Nunz. di Napoli vol. 25) si trovano due sue lettere del 23 maggio, concernenti Mons. de'Massimi ed un'udienza avuta dal V. Re, ma non si trova quella della stessa data, concernente il Campanella.

steri, ove star possa honestamente, di che essendo stata fatta relatione alla Santità di N. S. hà S. B. comandato che V. S. con destro modo, mà nella più cauta e sicura maniera che fia possibile metta in buona custodia il frate suddetto e con la prima occasione lo mandi quà ben guardato, avvisandone subito il seguito.

(*Aggiunto di altro carattere*). Il frate è astutissimo, ha molti che lo spalleggiono, e Dio voglia che non de' Regii medesimi. Il negotio preme strasordinariamente alla Sacra Congregatione del S. Officio, et è il primo nel quale questo sacro Tribunale impiega il ministero di V. S., al zelo et alla prudenza della quale si mette il modo di assicurarsi della persona, del custodirla, e del mandarla.

(*sotto*). Alla piana.—Molto ill.re e Rev.mo S.r come fratello. L'acchiusa breve cifera spiega à V. S. tutto quello in che fa importantissimo bisogno l'opera sua, e me le raccomando.

N.° 2.—*Napoli 13 giugno 1626. Il Nunzio Diaz al Card. Barberini; Cifra.* Ibid. id. id.

Subito ricevuta la lettera di V. S. Ill.ma con la cifera nel particolare del Padre Campanella, procurai di trovarmi con Mons.r de Massimi, dal quale cavai che con lettere del Re di Spagna, del Conte Olivares, del Cardinal Trescio, e del Cardinal Ludovisio haver ottenuta (*sic*) la liberatione e scarceratione del detto Padre alla Nuntiatura (1), di dove dopo alcuni giorni ottenne che fosse habilitato per il convento di S. Domenico, se ben hora và per tutto. Non mi è parso far motivo alcuno men-

(1) In margine trovasi scritto « forse vuol dire alla Nuntiata »; ma piuttosto a noi pare che manchi la parola « remissione », volendo dire « scarceratione e remissione... alla Nuntiatura ».

tre Mons.r de Massimi era quà, ma hora ch'è partito per Sicilia, procurarò di far l'effetto, e col seguente spero darne avviso.

N.° 3.—*Id. 20 giugno 1626. Id. id. id.* Ibid. id.

Li gran fautori, che hò scoperto del Padre Campanella, il poco braccio che si trova questo Tribunale, et il non essere negotio da poter conferire, son causa che io non habbia avventurato l'esecutione dell'ordine di V. S. Ill.ma. Mà hò incaminato tutto in maniera, che spero poterlo fare à man salva, e darne avviso per là staffetta.

N.° 4.—*Id. 23 giugno 1626. Id. id. id.* Ibid. id.

Già il Padre Campanella si trova in queste carceri, et hò fatto seco più congressi, e senza scuoprirgli il senso della sacra Congregatione l'hò assicurato di maniera che egli stesso fa istanza d'esser mandato a Roma, come vedrà V. S. Ill.ma dall'inchiusa (1). Et io se non scuoprirò contrarietà ò pericolo nelli Regii, l'invierò quanto prima.

N.° 5.—*Id. 27 giugno 1626. Id. id. id.* Ibid. id.

Sono tre giorni che tengo in punto la felluca per inviare il P. Campanella à cotesta volta sotto pretesto di mandar altri carcerati, mà il tempo non l'hà permesso, nè mi è parso arrisicare che la felluca havesse à ritornare in porto, havendo scoperto che 'l Viceré non hà caro che si parta da Napoli. seguirà quanto prima, con l'aiuto di Dio.

(1) Questa Lettera del Campanella manca; si potrebbe forse trovare nell'Archivio del S. Officio.

N.° 6.—*Id. 4 luglio 1626. Id. id. id.* Ibid. id.

Tre volte sono stato in punto d'inviare il Padre Campanella, e sempre si è havuto il mare contrario, spero con l' aiuto di Dio che si quentarà (*sic*).

N.° 7.—*Id. 5 luglio 1626. Id. id. id.* Ibid. id.

Invio il Padre Campanella vestito da Prete, e sotto nome di Don Giovanni Pizzuto.

N.° 8.—*Id. 7 luglio 1626. Id. id. id.* Ibid. id.

Domenica cinque di luglio alle tre hore di notte inviai a cotesta volta il Padre Campanella con la felluca del Padrone Lorenzo di Marcta, spero, che all' arrivo di questa sarà arrivato, et io non sò come la passerò con il Vicerè, il quale mi dimandò s' havevo ordine di mandarlo à Roma, e che procurassi in' ogni modo, che fusse spedito qui in Napoli, se bene io non m' impegnai, e gli risposi, che non era negotio mio, mà del S. Offitio, e che à me non toccava far altro, che eseguire gli ordini che m' havesse dati N. Signore.

## II.—Documenti relativi al soggiorno del Campanella in Roma.

### A. — Fogli di Avvisi; Avvisi di Roma.

N.° 9.—*Avvisi di Roma della Collezione Estense;* Arch. di Stato in Modena (1).

*a) 5 agosto 1628.* Frà Tomaso Campanella dell' ordine di S. Domenico è stato carcerato in Napoli per spatio di 30 anni, perche trattò con alcun'altri di dare al Turco Stilo sua Patria in Calabria, e li suoi compagni furono squartati all'hora, et egli fu riservato per esser Religioso, e molto eminente in belle Lettere, in Theologia, et in Astrologia. Ultimamente costui è stato condotto prigione nel S. Officio di Roma, et il Papa doppo alcune consulte l' ha fatto liberare, dilettandosi fuor di modo di conversar seco; et si crede che da lui si sia fatta fare la sua natività, havendolo in gran credito; e perche si è inteso, che gli habbia dato certi fomenti, che sono contro li mali humori, e la melanconia, si dice che il Papa si sia messo in pensiero, vedendo ch'egli conosce benissimo la sua natura, di vivere lungamente e con molta quiete. Questo frate hà pigliato

(1) Abbiamo recentemente trovata la massima parte di questi Avvisi riportata dal Campori nelle sue Note al « Carteggio Galileiano inedito », Modena 1881. Gli studii da noi fatti in larga scala sugli Avvisi di Roma esistenti nell'Arch. di Modena attestano che quelli riportati dal Campori ci erano già conosciuti: ma non vogliamo farci belli delle cose già pubblicate da altri e però scriviamo questa dichiarazione. Non dividiamo poi l'opinione più che mediocre manifestata dal Campori circa tali Avvisi, non mancando nemmeno il modo d'intendere qualche inverosimiglianza e contraddizione che essi offrono, mentre d'altro lato i Carteggi, che produciamo, ne suggellano la parte essenziale più importante per noi.

un gran posto, perche ricusa di parlar con li Signori grandi, et con suoi amici vecchi, che vanno per visitarlo. Nella sua prigionia non ha perduto il tempo, perche hà composti diversi libri, e tutti vaghi.

*b*) *20 ottobre 1629.* Il Padre Campanella tanto famoso nelle scienze, e nell'Astrologia s'amalò nelli giorni passati, per una gran bravata, che gli fece il Papa, perche haveva parlato con non so chi di cose future contro il commandamento di S. Santità; la quale sentendo dispiacere di perdere un' huomo tale procurò di rallegrarlo e le mandò il suo retratto à donare con 25 scudi d' oro; et havendo replicati li doni due, ò tre volte, l' ha guarito totalmente.

*c*) *4 maggio 1630.* Si vede in stampa un discorso del Padre Campanella famoso Astrologo, nel quale egli mostra chiaramente, che quelli che hanno l'aspetto di Saturno congionto con Marte non possono vivere oltre quel tempo, se non per via di miracolo, quando in cambio di qualche temperamento, si aggionge l'ecclisse lunare. Il discorso è applicato alla vita del Papa secondo il giuditio universale, e molti affermano, che S. Santità nel mese di Giugno havrà uniti insieme li detti aspetti coll'Ecclisse, e che mancarà assolutamente avanti Agosto. Il che è confermato dal medesimo Campanella, che ha detto in voce a molti Cardinali ch' egli si è inteso del Papa, se bene ha parlato in generale, e che doppo l'istesso libro ha stampato alcuni remedii da fuggire l' influenza, col solo pensiero di dare qualche gusto a S. B., ma non già con speranza che possa sminuirsi il pericolo, perchè naturalmente parlando, non è possibile vivere, mentre si hanno contra segni tanto infausti; et è certissimo, che S. Santità stà con timore, perchè si è ritirato a Castelgandolfo a fine di stare in piacere di profumarsi, e di fare tutto quello, che persuade il Campanella nel suo libro. Ne il trattare adesso di stabilire la compra di Val-

montone, e la permuta di Zagarola (1), può nascere da altro, che dal dubbio di dover morire, e di non poter col tempo aggiustare la Casa. Si aggionge per ultimo, che uno di Casa Caraccioli Napolitano, che ha grandissima fama nel predire le cose future per via d'Astrologià, essendo ricercato dal Cardinale Caietani del suo parere in materia tant' importante, le habbia risposto che avanti il mese di Agosto il Papa morirà per le medesime ragioni del Campanella, e la lettera è stata veduta da più Cardinali, e dicono anche dal Contestabile Colonna, che ha invitato il Caracciolo a venir a Roma, assicurandolo, ch' il Papa lo vederebbe volontieri, ma egli le ha risposto, che non può venir se non alla rinfrescata.

*d*) *18 maggio 1630.* Quà si trova il Galileo, ch' è famoso mattematico, et astrologo, che tenta di stampare un libro, nel quale impugna molte opinioni che sono sostenute dalli Giesuiti. Egli si è lasciato intendere, che D. Anna partorirà un figliuolo maschio (2), che alla fine di giugno havremo la pace in Italia; e che poco doppò morirà D. Thadeo, et il Papa. L'ultimo punto viene comprovato dal Caracioli Napolitano, dal Padre Campanella e da molti discorsi in scritto, che trattano dell'elettione del nuovo Pontefice come se fosse sede vacante. Cresce la voce nel sapersi di sicuro che verranno à Roma tutti li Cardinali Spagnuoli, e Thedeschi, che non possono esser mossi da altro fine, che da questo; se bene si dice, che voglino far testa contro il Papa nei Concistori et in tutte le attioni publiche, per indurlo a dichiararsi à favore del Rè di Spagna; e nell' uno, come nell'altro caso havranno molti Italiani per seguaci, per haver hypotecata la loro volontà, mediante le pensioni, che le

(1) Intendi contro Monterotondo, permuta da farsi co'Ludovisi.

(2) Intendi D. Anna Colonna, moglie di D. Taddeo Barberini nipote del Papa.

danno, e per altri rispetti, et in spetie sono nominati Pio. Torres, Savelli, Buoncompagni, Vidone, Borghese e Ludovisio. Si aggiunge che il Medico Mancini hà detto à più d'uno che manca il calor naturale à N. Sig. e si sà che le danno li cibi carichi di gran quantità di pepe, per riscaldarle il stomaco. In questo proposito si è saputo per certissimo che à Castel mangiò un boccone solo di locusta, oltre il suo pasto solito, et che stette travagliatissimo per tre giorni, non lo potendo digerire. Et che il Papa non stia bene, ne di corpo, ne di animo, è chiarissimo, perchè Lunedì in Concistoro non fece altro che gridare, et in tutta questa settimana è stato con un superciglio molto oscuro, e torbido, et se vogliamo credere ad una voce, ch'è corsa per la Corte, domenica doppò pranzo stette così male, e fu così afflitto, che à Palazzo ci fù pensiero di disintimare il Concistoro.

*e) 7 7bre 1630.* Di commun consenso si attribuisce al Padre Campanella tutta la colera del Papa contro gli Astrologhi; credendosi, che egli habbia instigato N. Sig. à proceder con loro rigorosamente, forse à fine di restar solo nella professione; mà in altri tempi potrebbe anch' egli farne qualche penitenza.

*f) 21 10bre 1630.* Il P. Campanella, ch'è il maggior Astrologo de nostri tempi ha cura di fare la bolla contra gli Astrologhi tutti, et egli è quello che la ravvede hora diligentissimamente. — Nel suo libro stampato di Astrologia hà insegnato quomodo fata vitentur; e dicono ch' ultimamente in casa di questi signori Padroni sia stato praticato un certo suo documento di candele e di torcie, che significano li pianeti, per schivare un influsso, che soprastava al figliuolo di D. Thadeo.

*g) 21 10bre 1630.* Si è inteso con maggior sicurezza il divieto fatto al P. Innocentio reformato zoccolante, e lo rappresentano in questa forma. Il Papa nella Congreg. del S. Offitio.

che fù tenuta avanti di lui Giovedì della settimana passata disse che il d.° Padre riempiva le donne e gli huomini semplici di varii sospetti col predirle gli accidenti che dovevano occorrere ; e perchè questi tempi erano pur troppo fastidiosi da loro stessi senz' haver bisogno di nuov' aggionta, ch' egli però giudicava bene che se le dovesse prohibere il commertio per via di decreto, et che quest'era la sua mente. All'hora il Card. Borgia, come Capo della Congreg. rispose à S. B. ch'il P. Innocentio era di vita essemplare, di costumi incorrotti, e che non parlava se non sobriamente, e molto à proposito; che la prohibitione farebbe mormorare tutta Roma, che l'haveva in concetto di Santo; et ch'egli poteva attestare con verità che da lui si era sempre partito molto edificato, e compunto. Sorrise N. Sig. e replicò à Borgia, che sapeva molto bene, ch'egli era solito di andar spesso à sentire gli Oracoli del medesimo Padre ; Dal che commosso il Borgia, vogliono molti, che soggiungesse à S. B., ch'era verissimo che più d'una volta era stato ad udire gli oracoli del Padre Innocenzo, ma che assicurava S. Santità ch' erano molto diversi, e molto migliori de i consigli e dei pensieri del Padre Campanella, e da questa puntura fù prodotta la pena della scommunica fatta à Borgia, di non parlare più al P. Innocentio, e fù notato il decreto molto rigoroso, et intimato al Padre et à tutti gli altri frati, che habitano à S. Pietro in Montorio.

*h) 2 agosto 1631.* Prospero Cecchini, che coll' arte della Chirugia ha acquistate molte ricchezze, essendo stato ultimamente indisposto havea lasciate le sue facoltà alli Padri Giesuiti. Il che inteso dal Padre Campanella Dominicano fù à visitarlo, e tanto le disse intorno alla di lui dispositione, che dannarebbe l'anima sua se levava la robba alli Parenti per lasciarla alla Chiesa, che commosso il Cecchini dalle sue parole fece chiamare di nuovo il Notaro e revocò il testamento, la-

sciando heredi li suoi congionti, e facendo un legato di 25 scudi alli Giesuiti.

B.—Carteggio dell'Amb. Toscano in Roma col suo Governo.

N.° 10. — *Roma 20 luglio 1628. L'Amb. Francesco Nicolini al Bali Cioli.* Arch. Mediceo; Lettere da Roma; filz. 3344.

... Il Papa è entrato in humore di calcular più che mai la sua natività per la concorde predittione di molti che vogliono sia per morire nel 1630. E tutto giorno domanda d'un Padre Campanella valorosissimo e singulare nell'Astrologia et in molte altre scienze, ma perche vion ritenuto dal S. Officio per imbarazzi di cose simili, non trova modo come con riputatione farselo venir attorno. La voglia d'haverlo è estrema, e si crede che s'andrà cercando qualche temperamento per farselo venir talvolta in Camera, e seben da un Gio. degl'Effetti s'è fatto far la figura et studiar il caso par non di meno che nel. Campanella frate Domenicano s'habbia più credenza perche in vero io sento ch'egli è il maggior suggetto che vada attorno... Di Roma 20 luglio 1628.

N.° 11. — *Roma 21 agosto 1628.* Id. id.

Il P. Campanella è uscito dalle mani del S. Officio, e stato serrato in Camera con quell'amico (*intend.* col Papa), et si deve esser studiato gagliardamente. I spagnuoli che lo facevano star carcerato sento ch'esclamano e dicon' delle stravaganze. Di Roma 21 d'agosto 1628.

C. — Carteggio dell'Amb. veneto in Roma col suo Governo.

N.° 12. — *Roma 19 agosto 1628. Il Cav. Amb. Anzolo Contarini al Ser.mo Principe.* Arch. Ven. Senato-Secreta; Dispacci Roma, filz. 98.

... Nè il Papa, con tutte l'occupationi, lascia meno d'amar qualche hora di sollevo, nella quale distratto da cure, e travagli, s'applica à quel che più gli diletta, non s'alienando in particolare dal studio, et dall'osservationi, et isperienze nell'Astrologia, onde in molta gratia, e credito s'è introdotto presso la Santità Sua un tale frate Campanella Dominicano, che sospetto à Spagnoli è stato 24 anni (*sic*) prigione à Napoli, et hor liberato quà si ritrova, et oltre l'Astrologia professa di Negromantia ancora, et accorto coll'una, et coll'altra, si va aggiustando à sensi et opinioni di lei (*intend.* della Santità Sua) à segno di conciliarsela tutta benevola e grata. Di Roma 19 agosto 1628.

D.—Carteggio del Resid. di Modena in Roma col suo Governo.

N.° 13.—*Roma 29 7bre 1629. Il Conte Camillo Molza a Sua Altezza Ser.ma.* Arch. di Modena; Dispacci da Roma del Molza.

... Il P. Campanella tanto favorito dal Papa, et Astrologo sì celebre, si muore, et ha mandato à pigliare la benedittione da S. Santità; non havendo potuto prevedere la propria morte mentre prediceva l'altrui... Di Roma 29 7bre 1629.

N.° 14. — *Roma 3 8bre 1629; Cifra.* Id. id.

... È ricreduta S. B. dal proposito che hebbe prima di man-

**dare** (*intend.* **in Germania) il P. Ridolfi Generale de' Dominicani, perche il P. Campanella gli ha fatto vedere la figura della nativita del detto Ridolfi e dimostratole come l'inclinazione et costellazione dimostrano et minacciano infelicissimi successi a quanti negozj egli trattera dentro lo spazio di due anni avvenire, onde S. B. ch'è profondissimo nelle materie matematiche riputando degna dell'approbazione l'opinione del P. Campanella hà fatto dopo un'espressione del suo sapere et prudenza elezione del P. Domenico Carmelitano scalzo (*intend.* P. Domenico della Scala), al quale Dio hà dato aspetti più benigni... 3 8bre 1629.**

N.° 15. — ***Roma 21 10bre 1630.*** Id. id.

**... La prohibizione fatta à fra Innocenzio di non parlare con alcuno segui per decreto stabilito da N. S. nella Congregatione del S. Ufficio, nella quale il Card. Borgia parlò a favore del frate, et N. S. dopo haver ascoltato un poco disse, Mons. non s'affatichi, che ben sappiamo che ella è partiale, et che andava molto frequentemente da lui à pigliar gli oracoli, et il Card. rispose che era vero, che vi andava, ma che credeva ancora che migliori fossero i suoi oracoli di quelli che S. Santità riceveva generalmente dal P. Campanella... 21 10bre 1630.**

E. — Lettere del Campanella.

N.° 16. — *Roma . . . 1627. Il Campanella al P. Acquanegra Commissario del S. Officio.* Bibl. Barberiniana, Cod. XXII, 6; fol. 78 (autografa).

P. R.mo — Scrivo di mala voglia, però lasciai di farlo sin hora, ch' ella m'astringe, non solo perche stò scontento per non

poter ottener un minimo favore da questi Signori, ma guai, donde speravo requie dopò 28 anni di afflittioni : ma anchora perche scrissi di questa materia a richiesta di D. Virginio Cesarini un opuscolo e dissi à V. P. R.ma se 'l facesse venire e stavo in questa speranza. hora dunque scrivo infretta, et à forza.

Lascio la definition del vocabulo e dell' essenza di Titoli, e dico qualche divisione, per saper quali titoli son alterabili ; e venir à risponder s'è bene alterarli, massime ne' Cardinali.

Altri titoli son dell' officio e funtione, che han nella Republica i personaggi atti al governo, come tra laici d'imperatore, Re, duca, conte etc. e questi non si ponno alterare, nè si devono. Cosi è nella Chiesa titoli di papa, Cardinale, Arcivescovo, patriarca, Vescovo, Abbate, etc. tutti inalterabili per le cause ivi dette. Altri son titoli della professione, come di Theologo, Medico, poeta, Fisiologo, oratore, Grammatico, pittore, Mercante, Marinaro, con gli altri, spettanti all'arti speculative et Mechaniche, liberali, e servili non si ponno alterare per quel che ne scrissi in detto opuscolo. Altri sono titoli significativi della dignità delle persone eggreggie, come Ill.mo, Sant.mo, Rev.mo, venerabile, clar.mo, ser.mo, delli quali alcuni han il sostantivo come Riverenza, Santità; altri non l'hanno come Ill.mo Clar.mo dico nell'usanza. Ci è poi titolo di Altezza solo sostantivo, e non s' usa Altissimo come Sig.ri et Signoria. e tutti questi titoli s'alterano dall'usanza, e da' Principi à lor modo (?). perche si legge nell'epistole di S. Geronimo e di S. Bérnardo, e nei concilii, ch'al papa si dava il Rev.mo et à cardinali il Venerabile, il Deoamabile, ad altri il santissimo. Anzi Geronimo ad Agostino scrive cosi, Beatis.o papae Augustino. e non hebbero mai fermezza i titoli. Alli Rè scrive Pietro Crescenzo All'Eccellentis.o Misser Carlo d'Angiò Rè di Napoli. poi fu trovato il Serenis.o et invittis.o et si lasciò il Missere che vuol

[illegible] Signore. di più questi vocaboli non si considerano dal-[illegible]ione per ethimologia, ma dall'honor à che significar [illegible]posti. perche illustris.o come il Sole, è più che Serenis.o [illegible]me l'aer disnebbiato: e non dimeno quello è titolo di Baroni, e questo di Rè. Hor perche il Clero si dice eletto per sorte al governo, come profetò isaia, e laico vol dir' plebeo, a cui l'esser governato conviene; è necessario fare ch' i titoli ecclesiastici non communichino co' laici. il Santis.o sta bene al papa, mà l'ill.mo à Cardinali, à Vescovi, à Baroni, et à camerieri del papa, non deve esser commune. e perche già è communicato, nè si può senza disturbo contrahere à Cardinali, fù ben pensato dal papa mutar' i titoli di Cardinali e perche comparantur Regibus secondo i canonisti, li si potria dar la maestà, et serenis.o, o l'Altezza et altis.o, ma perche non conviene, si perche i laici si doleriano, si anche perche la communanza con loro non giova mà noce alla dignità clericale, per le prove assai fatte da mè in detto discorso, per questo io dissi, che il papa deve alterarli, et accennai i modi. e di più che altri vocabuli son laudativi, altri honorificativi, altri glorificativi, altri mirificativi, secondo scrissi nell' ethica parlando della virtu della Beneloquenza, e Benevolenza, e Beneficenza, che ci guidano verso il prossimo, si deve considerare dal papa quali siano, et à che grado di superiorità et inferiorità convengono. io son un verme, non voglio dar' consulta in ciò se non sono comandato per obedienza: nè voglio più mostrar di sape (*sic*) più che li volgari cortigiani, già che tanto mi noce l'havere filosofato per servire à padroni non volgarmente.

Quando all'alteratione, non può nocere ne dar causa di lamentanze à nessuno, mentre si va con questa regola (*sic*) dare à Cardinali e vescovi quei titoli, de'quali si fregiano i Principi. Dunque nè Maestà nè Altezza, nè eccellenza nè Signoria nè Mercè, vocaboli di Spagna; nè altri d'altra natione à lor conviene,

mà altri cavati dalla filosofia morale per utile della Republica e dalla S. Scrittura; Quanto sia utile il titolo, et à che serve, e che utilità reca al titolato, à titolanti, alla Republica, io lo dichiarai in quel discorso. e come dalla confusion di titoli presenti ne nascon'inconvenienti à tutta la politica, e tardamenti di beni, dove non c'è effetto di male. Resto al suo comando.

il povero Campanella

(*retro*) Al R.mo p. Commissario salute.

N.° 17.—*Roma 24 marzo 1630. Il Campanella al Papa Urbano VIII.* Ibid. Cod. XXX, 121; fol. 38 (autogr. in piccola parte).

Sant.mo Padre

Per che in tante volte, che vengo, non trovo chi m'introduca a V. Santità, li mando il presente opuscolo fatto per la necessità del presente tempo, quando si controverte questo punto, non senza augurio di mutamento. Appresso li portarò l'opuscolo de Titulis.

Quelli che vengon a dimandare l'utile loro a V. Santità et àl Ill.mo Barberino hanno introito, et io che vengo per servire al util publico non l'hò: per gratia comandi che io sia ammesso.

Il Padre Mostro si fè dare dal Padre Generale l'Atheismo trionfato, approbato da esso Mostro l'anno passato, con due approbationi, una de parte del S. Officio, e di qualificatori (quando non volle che io vedessi le qualificationi, per che m'esibii à mostrare, ch'eran imposture, ò errori suoi) l'altra de parte del Maestro del Sacro Palazzo e del Vicario Generale del Ordine; et hora ha reso il libro al Theologo di V. B. con ta-

gliarli le due ultime carte, dove eran l'approbationi, et una particella del libro. e ci scrisse sotto [pagellam ultimam detineo apud me justis de causis] e questo è per allungarmi la stampa, e per che dicean ben di me usque ad miraculum. e mò dato in reprobo senso con gli odianti gratis, fù consultato à far cosi. Per tanto supplico mi sian rendute le arte, e non sia strapazzato.

Item cercano contaminare il Sig.r Cardinal Barberino, che non si pigli informatione contra il tradimento fatomi da loro col Brugiotti à stampar il libro (1). Il qual non ha però errore, come lui disse, e per che non sà Theologia recondita et per malignità, credendosi alienar la voluntà di V. B. da me servo suo: e far che mai non stampi, e questo trattano col Sig.r Cardinale con quella invidia, che i patriarchi vendettero Giuseppe. e peggio. e ci mandano altre persone à far questo sotto color di bene.

Gli huomini d'ingegno sono strumenti dell'imperio Ecclesiastico, e però il Diavolo cerca alienarli dal capo della Chiesa con accuse e sospitioni d'heresia, e persecutioni, ò con jus patronati e pension di principi. e questa è la maggior ruina dello stato Ecclesiastico, che altri dona quel che è della chiesa: e li rubba gli animi (2).

Se non è possibile ch' io habbia la Madonna de Monti per suo servitio, mi doni altra chiesa. san carlo in ccr... la M. di Monticelli *(? tarmato in parte)*. Il dì delle palme 1630.

Redime me a calumniis hominum, ut custodiam mandata tua.

frà Thomaso Campanella

(*retro*; *autogr.*) Alla Santità di N. S. Papa Urb. VIII.
in sua mano.

(1) Si allude al libro di astrologia, come risulta da altre Lettere edite del Campanella.

(2) La parte che segue è autografa.

N.° 18. — *Roma 29 settembre 1631. Id. id.* Ibid. id. fol. 40 (autografa).

Santis.° Padre. Viene a V. B. il commento della generosa elegia proemiale di V. B. la quale col ristoro della Poesia porta seco il ristoro di tutte le scienze appresso. Hò fatto il resto de'commenti e si potrebbeno stampare, sendomi chiesti da tutte schole e librari e letterati: se i letteratelli et invidiosi, i quai vorrebben' che V. B. solo vedesse co' sensi loro, non havesser' posto primo in gelosia la prattica del vostro servo, murmurando come simoni leprosi; perche non conoscesse V. B. mai come per il vostro servo domenedio ristorò già tutte le scienze, secondo la Natura e la Scrittura, con mirabil'utilità: et poi soggionto, ch'io non son tanto nelle dottrine, quanto ero tenuto, quando stavo al buio. Per questo io cercai d'esser adoprato in S. Officio perche il mio liberatore facesse prova al Mondo ch'il suo liberato è fonte e non canale solamente, chi può parlar d'ogni cosa in pronto (sia detto per gloria di Dio e di V. S. et confusion della nequitia, come la S. scrittura, non che plutarco, me 'l concede in questo caso) una giornata sempre cose nove non che le scritte da tutti. come anchora tutta Europa confessa, leggendo i miei libri stampati e scritti, con più nome che pria: se non quà intorno al palazzo, dopò che dal buio della compassione uscii al chiaro dell'invidia statistica, chi procura sia riferito à V. B. bench'io dicessi e facessi miracoli, sempre meno. Non mente chi dice. Fugit potentum limina veritas etc. e sempre mi travagliano in ciò fidati: perche divenga co'lamenti noioso à V. B., e s'ella non fosse tutto occhi e tutto orecchie, come l'animal sacro d'ezechiele antè et retro, io sarei già spento. Quanto alle censure che donai; veda non sia ingannata: perche son più ch'io non dico io

vostro Zopiro solo, solo (1). Il mio libro contra Atheisti prova efficacemente che Dio è: e la providenza: e l'immortalità dell'Anima: e la religion costar secondo la natura universale, non secondo l'Arte di statisti: e fà frutto grande dove è ito. V.B. l'esamini, perche nullo scrittore dimostra tanto evidentemente. Dubito che si stampi di novo avanti che si riconci secondo la Bulla di V.B. La qual da alcuni per far danno à me tanto tempo trattenendomi, è interpetrata contra Mosè cȏntra S. Paolo contra i padri e scolastici, e contra i concilii el jus naturale con poco rispetto del senno altissimo di V.B. Donai di ciò un foglietto all'Eminentis. Ginnetti. Supplico V.B. lo veda; e liberi questo libro per ben di Veneti, et Oltramontani, e di tanti vacillanti: chi mi lo cercano instantissimamente. El vostro servo sta scornato donec etc. oltre il danno: e per V. B. et per me. Il Marchese Manso Napoletano vecchio d'età e dottrina, vuol venire à morir in Roma, et aiutarmi con sue ricchezze (che non hà figli nè parenti) à far' il collegio Barberino di tutti primi ingegni d'Europa. Mà senza consenso di V. B. non vuol partire. Supplico mi dia licenza, ch'io li scriva ch'à V. B. piace etc. E dir' al Sig. Card. Ginnetti, che faccia il Breve della Chiesa di Regnicoli che m'è già concessa. Da tutte par-

(1) Si ricorda che Zopiro fu medico di Tolomeo Aulete, citato da Cornelio Celso, da Scribonio Largo e da Galeno: egli stimava antitodo di tutti i mali la sua Ambrosia, detta poi Antitodario di Mitridate per la comunicazione fattane a Mitridate amico dell'Aulete; il Campanella dicevasi Zopiro, stimando che il suo *Atheismus triumphatus* fosse l'antitodo del germe di tutti i mali morali, cioè dell'ateismo. Quanto alle *censure*, si tratta delle note censure alle proposizioni strane e goffe, emesse dal P. Mostro ne'suoi «Ragionamenti sopra le Letanie di N.ra S.ra» Genova 162., che il Campanella scrisse e presentò ad Urbano allorchè il Mostro lo tacciò di poca dottrina (come si rileva anche dalla presente Lettera), e che Urbano accolse assai male.

ti d'Europa mi scriveno lodando V. B. in me suo liberato: e desiano questa Academia per ristoro della Religione e delle Scienze. E questa è la via di far' caminar' i zoppi; conciar prima le gambe; altrimenti son vani i comandamenti che caminin bene: e lascin le stanfellè di statisti; così il frumento cresceria senza vedersi come. Non diffidi V. B. per le dicerie : altre più fur fatte à Santi Agostino, Chrisostomo, Athanasio, Geronimo, anzi à S. Thomaso non che à filosofi massimi: et à gli Apostoli et alla Sapienza incarnata, di cui è Vicario V. B. La qual sol con mirar di buon occhio i suoi servi, può mutar tutto in meglio: come vedrà stampato il Reminiscentur: contrastato da Sofisti, come ogni altro beneficio grande, et l'Evangelio. Intret in conspectu tuo oratio mea. Dio li dona anni assai e prosperità non à cose volgari etc. Così l'auguro e prego dall'Omnipotente hoggi dì di S. Michele, e ... o (*tarmato*; *fors.* eletto) capitan generale del cielo e della terra. 1631. Zopiro non conosciuto prostrato a'S.ti piedi.

(*retro*) Alla Santità di N. S. PP. URB. VIII.

(*Segue il commento, d'altro carattere, all'elegia* «Poesis probis et piis ornata documentis primaevo decori restituenda» ).

9

# APPUNTI
## PER UN PARALLELLO
FRA
# MANZONI E WALTER SCOTT

---

**MEMORIA**

LETTA ALL' ACCADEMIA

DAL SOCIO

**FRANCESCO D' OVIDIO**

---

Voi aveste altra volta la pazienza, o illustri colleghi, di ascoltare un paragone che io vi feci tra i *Promessi Sposi* e il *Don Quijote*. Se esso non è stato in tutto dimenticato da voi, ricorderete forse come i confronti che misi innanzi fra i due libri io li circondassi di molte riserve e restrizioni e dubbiezze. Ma ciò non è bastato a impedire che un letterato egregio, il prof. Borgognoni, in un suo articolo su *Don Ferrante* (1), dove del resto non mancano alcuni tratti felici e utili ragguagli, non prendesse quei miei confronti troppo alla lettera, troppo, per così dire, di punta. Di che io non mi dorrei, o per lo meno non ardirei intrattener voi del mio rammarico, se non mi paresse che le censure di lui più che a danno mio

(1) *Domenica Letteria e Cronaca Bizantina* del 17 Maggio 1886.

ridondino a danno di quel metodo che a me pare il solo vero e giusto in questa maniera d'indagini.

Esordisce adunque il Borgognoni con alcune considerazioni generiche circa la difficoltà del fare indagini veramente conclusive sulle fonti d'un libro; considerazioni che sembrano anche a me in massima ragionevoli, ma troppo generiche e non applicabili punto al caso mio; e passa quindi a scrollare tutto quanto io ho detto circa i rapporti presumibili tra il Don Quijote e i Promessi Sposi, tirando a riferire invece tutto a Walter Scott.

Ora, qualche volta egli m'attribuisce idee che io non mi sono mai sognato di esprimere; come, che il carattere di don Abbondio sia imitato da quello di don Quijote. Ogni uomo spassionato può aver visto che io ho messo a riscontro solamente alcune modalità dei due caratteri, e ciò anche in modo così peritoso e quasi scherzevole, da mostrarmi irresoluto io stesso se si tratti tanto quanto di imitazione o di spontanee rassomiglianze; chè anche queste alla fin fine è lecito notarle, pur di non darvi più peso che non abbiano. E sempre poi dimentica che io ho espressamente e ripetutamente predicato, che a far nascere nella mente d'uno scrittore un dato concetto, un dato schema o espediente, possono benissimo aver contribuito insieme parecchi modelli; ed anzi per più d'una invenzione manzoniana ho io stesso avvertito come lo Scott abbia dovuto non meno del Cervantes aver parte nell'ispirarla. Quando dunque il Borgognoni mi ammonisce che la descrizione della bibtioteca di don

Ferrante ricorda quella della biblioteca e del museo di Gionata Oldbuck nell'*Antiquario* dello Scott, e don Ferrante stesso ricorda un altro pseudofilosofo, Luca Lundin dell'*Abate* ecc. ecc; mi dà avvertimenti che a me non possono riuscire se non graditi, e per un mero capriccio piace a lui di darmeli come notizie che mi debbano sconcertare. Non entro per ora nel merito di questi riscontri; ma io non comincerò di certo dall'opporre ad essi tutte quelle massime scettiche che il Borgognoni ha creduto di contrapporre pregiudizialmente ai riscontri miei. A me poi sembra un guastare anticipatamente la indagine delle fonti manzoniane il far subito questione se il modello principale sia stato lo Scott o un altro scrittore. Che ognuno metta fuori i riscontri che è riuscito a far lui tra il Manzoni e un altro scrittore qualunque, magari il Rabelais, ed alla fine tireremo le somme. Per parte mia ho studiato i rapporti col Cervantes; ma sono disposto, com'è naturale, ad ascoltare con curiosità e simpatia riscontri con altri scrittorie, ad aspettarmi che possan risultare più abbondantie più precisi di quelli da me notati coll'autore spagnuolo. E quanto a Walter Scott son pronto ad ammettere a priori il sospetto che sia lui ad avere i più stretti legami col Manzoni. Solo nessuno mi potrà dar a credere che questi non guardasse ad altri libri se non a quei dello scozzese, o che non avesse mai letto il Don Quijote, o che lettolo non se ne ricordasse punto. Chè questo viene a dire, benchè contro la sua intenzione, chi dice che il Manzoni possa aver concepita la sua descrizione della biblioteca sen-

za punto pensare a quella consimile che si trova in un libro, stato a lui certamente notissimo. Che poi un personaggio del Manzoni rassomigli ad uno dello Scott, ciò non toglie che per altri tratti esso non si possa raffrontare con uno del Cervantes. Vi può essere stata una *contaminatio* del personaggio dell'uno con quel dell'altro, o se vogliam dire, una combinazione chimica dei due principii. E quando a chi ha notato l' una rassomiglianza si crede di dare una mentita objettandogli l'altra, gli è come se ad un chimico, che trattando dell'ossigeno avverta che questo si trova anche nell' aria, gli si dicesse: tu sbagli, nell' aria c' è l'azoto! Che don Ferrante non sia un vero matto da manicomio, uno fisicamente ammalato di cervello com'è don Quijote, ma solo un matto nel senso volgare della parola, un originale; che la scienza cavalleresca non sia il suo unico studio; che tale studio resti in lui semplicemente teorico, o al più venga applicato solo a decisioni di quistioni d'onore, e così via; son cose che le vede chiaramente ognuno. Eppure le differenze, per quante e quanto grandi siano, non tolgono le somiglianze. E del resto v' è una considerazione importante, che nessuno, se la memoria non m'inganna, ha fatta, e men che ogni altro il Borgognoni; il quale con quella sua preconcetta avversione ai miei raffronti castigliani si è come preclusa la via ad essa. I legami del Romanzo italiano devono, sì, essere soprattutto coi romanzi dello Scott, creatore e maestro del romanzo storico. Ma se questo è per un verso, per un altro rispetto, una ragione

d' intimità tutta particolare tra il libro italiano e lo spagnuolo vi è, consistente nella materia essenzialmente spagnuola dei Promessi Sposi. I quali narrano avvenimenti della nostra èra spagnuola, fatti accaduti, per così dire, nella Spagna italiana; a cui prendon parte personaggi spagnuoli,che perfino si fanno all'occorrenza parlare nella loro lingua, e d'un patriziato, se non spagnuolo, spagnolesco, del quale la potenza, i costumi, i nomi stessi (don Rodrigo) si riconnettono a quelco mplesso di cose che ha radice nella Spagna. Don Ferrante, che appartiene a codesta nobiltà mezzo straniera, e che, come donna Prassede, ha spagnuolo il nome, senza dire del *don*, ed è vissuto pochi decennii dopo di dòn Quijote, vi par cosa poco naturale che sia un mezzo spagnuolo anche nella sua fattura estetica?

E qui potrei e vorrei far punto. Quel che s' è detto mi pare più che sufficiente a difendere i miei confronti tra il Manzoni e il Cervantes, ed a ben fermare il criterio col quale si devono, a parer mio, istituire confronti di tal natura. Discutere quelli che il Borgognoni fa tra il Manzoni e lo Scott è un secondo passo, dal quale a rigore potrei ristare. E d' altra parte ell' è una via quella dei paragoni con lo Scott nella quale ho avuto sempre ripugnanza a mettermi, per ciò che so di non avere l' agio che bisognerebbe a percorrerla tutta, e l' affacciarmici per misurarla con l' occhio e farne solo un piccolo tratto non mi par bello. Percorrerla tutta vorrebbe dire leggere o rileggere, *la plume à la main*, tutti i quarantotto volumi de'romanzi dello

Scott, nel testo inglese, s'intende; e registrare tutti quei tratti, anche minimi, da cui il Manzoni possa aver imitato qualcosa; e viceversa, nei romanzi posteriori al 1827, tutti quei tratti in cui lo Scott possa aver imitato il Manzoni; ed osservare bene in qual maniera procedesse nelle sue imitazioni l'italiano, in qual maniera lo scozzese; e in generale notare tutte le differenze che sono tra l'uno e l'altro, così nel modo di riguardare la natura umana e la storia e d'immaginare personaggi, situazioni ed intrecci, come nel colorito dello stile e in tutte quelle cose insomma che contraddistinguono l'ingegno e l'arte di ciascheduno. Ora, ad un lavoro così minuto mi manca il tempo; nè vorrei rubar le mosse ad altri che han promesso di attendervi, non so se proprio alla guisa da me delineata ma con accuratezza di certo (1).

(1) Potrebbe anche profittarsi dell'occasione per raccogliere i tratti in cui lo Scott fu imitato dal Grossi e dall'Azeglio. Nel Monastero p. es. sir Piercy saluta Maria in un modo conforme a quello onde il Tremacoldo saluta Bice quando compare nella sala. Nel cap. VII dell'Antiquario la scena della marea, il ritrovarsi a pericolare insieme su uno scoglio col padre e la figlia anche l'amante di questa e l'arrampicarsi di un altro sulle rupi per cercar soccorso, si riscontrano col naufragio di Ottorino e Bice e con l'ardita scalata che Lupo fa al Monte. Nel cap. XXXI dello stesso Antiquario il lutto per la sommersione di un figliuolo, nella casa di un pescatore, è un motivo che il Grossi ha fatto suo, sebbene per modularlo assai diversamente, nel lutto per la morte di Arrigozzo. E il tedesco che pronunzia tedescamente la lingua straniera che parla è servito più o meno di modello all'Azeglio pel suo Maurizio. È notevole anche che il Grossi per certe parti della tecnica del componimento si uniforma più allo Scott che al Manzoni; co-

Pure, io non posso restar pago della risposta semplicemente negativa che ho testè data al Borgognoni, e mi sembra di non aver adempiuto tutto il debito mio se non prendo in esame i riscontri da lui fatti. Sicchè almeno sui tre romanzi, da cui egli li ha cavati, il *Monastero*, *l'Abate* e *l'Antiquario*, mi fermerò alquanto; e qualche cenno pure sull'arte e l'ingegno dello Scott aggiungerò, nella speranza che *poca favilla gran fiamma secondi.*

Or dunque, finge lo Scott nella prefazione al Monastero (e la finzione continua nell'Abate) che un capitano in ritiro gli scriva offrendogli un manoscritto datogli da un benedettino ito a visitare in Iscozia le rovine d'un monastero del suo ordine. Il monaco l'avea, egli e un suo zio, compilato su documenti del sec. XVI. Il capitano, dilettante antiquario e quasi cicerone di quelle rovine, avea invano sollecitato il maestro e tutti gli altri sapienti del villaggio perchè lo pubblicassero.

Ora, che anche questa finzione, come tutte le finzioni di tal genere, abbia avuta la sua piccola parte nel determinare il Manzoni a fingere il suo Anonimo, è cosa sì naturale che non può cader in mente ad alcuno di negarla; sennonchè, il meccanismo della finzione dello Scott non ha nulla che ricordi in modo particolare quella del Manzoni, non ha con questa alcuna delle somiglianze che abbiamo invece notate tra le

m'è ad esempio per l'inserzione di poesie liriche nel racconto prosastico.

prefazioni del Manzoni e del Cervantes. Dire come dice il Borgognoni, che il romanziere milanese non aveva bisogno di *andare a cercare* nel romanzo spagnuolo quello che trovava già nel suo modello scozzese, è un curioso modo di concepire i rapporti in cui la mente del Manzoni si trovasse con questi scrittori stranieri. Quasi insomma che egli non potesse avere egual familiarità col Don Quijote che coi libri dello Scott, e quasi che per essere quello un romanzo del cinquecento e d'un genere un po' men simile al suo, ei dovesse durar più fatica a ricordarsi di esso che non dei libri d'un autor contemporaneo. E si vuol poi una prova, una bella prova, che la finzione del Cervantes non era fuori, per così dire, della visuale dei romanzieri del secolo XIX? Ce la fornisce lo Scott medesimo, in quello stesso luogo del quale si ragiona. Finge egli di rispondere al preteso capitano che gli aveva offerto il preteso manoscritto, con una lunga lettera ironica, nella quale, come a discredito della sua stessa menzogna, enumera le tante fonti fittizie di tanti celebri romanzi; e quella che mette più in luce e sulla quale con più insistenza ritorna è, si badi, per l'appunto quella del Cervantes: è il celebre Cide Hamete Benengeli!

Mi pare invece giusto il riscontro del combattimento tra i Leslie e i Seyton nell'Abate, con il duello di Ludovico. Come pure mi sembra perfettamente vero che il carattere di don Abbondio sia un perfezionamento, estetico s'intende, del monaco ortolano dell'Abate. Non solo codesto monaco è anche lui pauroso ed egoi-

sta, sebbene non giunga alle disperazioni e agli sgomenti di don Abbondio, ma ancora esce qua e là in parole simili a quelle che il Manzoni mette in bocca al curato. Quando, p. es., l'ortolano dice che gli alabardieri son gente che non rispetta nulla, e ad ogni passo gli pesterebbero una delle sue piante, egli arieggia don Abbondio che dai lanzichenecchi si aspettava che uccidessero i preti, e cento altri orrori; e quando deplora di non aver avuto più pace dal dì che la povera Maria Stuarda, « che il Signore le dia tutte le benedizioni! », era stata imprigionata, rammenta le parole di compassione del curato per Lucia rapita dall'innominato, che finiscono con l'epifonema « ma è nata per la mia rovina! » Allorchè la Stuarda, appena evasa dal carcere, rifugiatasi nel giardino di lui, lo chiama a sè, egli le si accosta con tutta quella malavoglia, che anche don Abbondio dimostra quando il cappellano lo va a chiamare a nome del Cardinale. E così il rincrescimento che l'ortolano prova, perchè gli sia turbato negli ultimi suoi giorni quel quieto vivere che gli era costato tanti anni di cure e sacrifizii, è un tratto che si ritrova nel nostro curato. Il quale poi, col biasimare i preti che difendevano i poveri contro i ricchi perciò che così facendo essi s'immischiassero di cose mondane « a danno della dignità del sacro ministero », si mostra proprio fratello del monaco, che esclamava: « che giova il frammettersi ne' litigi d' un re e d' una regina per chi può restarsene tranquillamente seduto *sub umbra vitis*? Ed è quanto avrei fatto, seguendo anche i precetti della Sacra Scrittura, se

fossi saggio ». E tutto il dialogo tra lui e l'Abate Enrico rammenta alla lontana quello di don Abbondio col Cardinale. Ed anche il monaco ha il vizio di borbottare. Le somiglianze poi tra l'egoista manzoniano e lo scottiano diventano minori, se si prende il secondo nella sua fase più giovanile e nella sua posizione più alta, quando cioè era l'abate Bonifacio nel Monastero, ed aveva ancora dell'ambizione ed amava il fasto e presumeva di inculcare agli altri l'abnegazione e il sacrificio. Tuttavia anche allora ai più piccoli urti si abbatte, e in un momento che al sottopriore, suggerentegli un'impresa ardita e difficile, risponde che certe cose « son belle a dirsi per chi non ha l'incarico di eseguirle », ricorda la scappata di don Abbondio al Cardinale: « gli è perchè le ho viste io quelle facce: Vossignoria illustrissima parla bene; ma bisognerebbe esser ne' panni d'un povero prete, e essersi trovato al punto! »

Non istò a dire quanto il Manzoni abbia aggiunto di perfezione al tipo preso dallo Scott oltrechè dal vero, giacchè il Borgognoni medesimo riconosce ciò ampiamente. Piuttosto colgo l'occasione che mi si presenta di allogare qui alcuni riscontri che non trovo fatti da lui. Una delle caratteristiche di don Abbondio è quella di non saper andare a cavallo; ed è tolta di peso dallo Scott, che l'attribuisce e allo stesso abate Bonifacio e al sagrestano padre Filippo (1). Perfino l'apostrofe di

(1) Anche l'antiquario non vuol andare a cavallo, e fa ricordare così delle parole con cui il lettighiero del Cardinale rassicu-

don Abbondio alla mula: « anche tu hai quel maledetto gusto d'andar a cercare i pericoli, quando c'è tanto sentiero! », richiama quella del padre Eustachio alla sua, che s'impennava per esserle attraversato il cammino da una forza soprannaturale ignota al padre: « sei anche tu infetta dallo spirito del secolo? » Quel mezzo poi di troncare le objezioni altrui con qualche motto latino, che riesce così male a don Abbondio con Renzo e così bene a padre Cristoforo con fra Fazio, è una modesta applicazione che il Manzoni fa di un espediente usitatissimo dallo Scott; e a metà del capitolo VII del Monastero si ha un luogo che rassomiglia di molto a quello concernente fra Fazio. Il padre Eustachio dice all'abate, per sconsigliarlo di punire il sagrestano: *facinora ostendi dum puniuntur, flagitia autem abscondi debent;* e il romanziere aggiunge: « una sentenza latina, come Eustachio aveva per lo innanzi osservato, faceva spesso molto effetto sull'abate, perchè questi stentava ad intenderla, e si vergognava di confessare la sua ignoranza: in tali termini dunque si separarono, andandosene a dormire » (1).

rava don Abbondio: « è la mula del segretario, che è un letterato! ».

(1) « A sentence of latin, as Eustace had before observed, had often much influence on the Abbot, because he understood it not fluently, and was ashamed to acknowledge his ignorance. On these terms they parted for the night. » (pag. 79 dell'ediz. Tauchnitz). E i Promessi Sposi al cap. VIII: « *Omnia munda mundis,* disse poi (fra Cristoforo), voltandosi tutt' a un tratto a fra Fazio,

Il sagrestano, di cui si è già fatto cenno, arieggia fra Galdino per una certa pappagallesca credulità in fatto di miracoli. Il mendicante Edie Ochiltrie dell'Antiquario, che recisamente si rifiuta a rispondere ai magistrati che voglion mettere in iscritto le sue risposte (cap. XXXVIII) par proprio Renzo così avverso a chi vuole adoperar con lui « carta, penna e calamaio ». Giuliano d'Avenel, patrizio e masnadiero, asserragliato nel suo munito castello, circondato di *giachi* o bravi, rassomiglia a don Rodrigo e all'innominato; come c'è del Griso e del Nibbio nel capo dei suoi giachi, Christie di Clinthill. Il predicatore Warden investe Giuliano nella sua stessa sala da pranzo con un ostinato sermone per indurlo a sposare la concubina, e le sfuriate di Giuliano, che grida di non voler essere offeso in casa sua e resta a misurare con passi concitati la sala dopo che n'è uscito Warden, mandato da lui in prigione, richiamano proprio la scena del palazzotto. E Lord Murray, che finge di non ricordar mai il nome dell'interlocutore (cap. XVIII dell'Abate), fa quel che fa il conte Attilio quando, nel banchetto famoso, mostra d'aver bisogno che

e dimenticando che questi non intendeva il latino. Ma una tale dimenticanza fu appunto quella che fece l'effetto. Se il padre si fosse messo a questionare con ragioni, a fra Fazio non sarebber mancate altre ragioni da opporre; e sa il cielo quando e come la cosa sarebbe finita. Ma al sentir quelle parole gravide d'un senso misterioso, e proferite così risolutamente, gli parve che in quello dovesse contenersi la soluzione di tutti i suoi dubbii. S'acquetò, e disse: basta, lei ne sa più di me ».

altri gli suggerisca il nome del padre Cristoforo (1). Codesto banchetto stesso non è senza riscontri più o men remoti, con altri del Monastero; e l'alterigia onde sir Piercy tratta ivi i commensali, non è molto dissimile da quella che Attilio tiene coi suoi. Tutt' i discorsi, poi, *eufuistici*, vale a dire secentistici, di codesto bizzarro sir Piercy, non sono forse stati estranei al ghiribizzo del Manzoni, di aprire il suo proemio colla contraffazione di un brano secentistico. Ma tali analogie, è inutile dirlo, si riducono quasi sempre a conformità di situazioni; e l'imitazione non va quasi mai al di là del concetto fondamentale. Così, per dirne un' altra, la fuga di lady Avenel con la sua figliuola e con la sua famiglia servile per sottrarsi agl'invasori inglesi e ricoverarsi ad un vicino villaggio in casa di mistress Glendinning, che la accoglie assai cortesemente, ci fa risovvenire della fuga di don Abbondio con le due donne al castello dell' innominato. Le due scene però non collimano se non in codesta generica espressione a cui noi le abbiamo ridotte.

Ma lascio di insistere sopra simili cose, ed ometto anche di parlare di singole frasi, che tanto quanto si raffrontano, e possono anche essere incontri affatto fortuiti (2). M'affretto a ritornare al Borgognoni,

(1) Una consimile ostentazione fa pure un altro patrizio, sir Arturo Wardour, nel cap. VI dell'Antiquario.

(2) P. es. nel cap. XIX dell'Abate, un personaggio dice suppergiù ad un altro: « metteteci tutto lo spirito, o almeno quello che il ciel vi ha dato » : e nel cap. XIV dei Promessi Sposi l' autore avverte:

e a discutere quanto egli assevera circa i progenitori scozzesi di fra Cristoforo e di don Ferrante.

Anche a me sembra vero che nel primo di questi vi sia del padre Eustachio del Monastero, e aggiungo pure che io vi scorgo qualche tratto dell' Enrico Warden dello stesso romanzo. In Eustachio l'avventura soprannaturale in cui capita al guado del fiume determina una crisi morale che alla lontana richiama quella che l'involontario omicidio produsse in Ludovico: e il sentimento della superbia ne resta in lui di molto attutito. L' inopportuna insistenza poi del Warden, nell'ingiungere a Giuliano di leggittimare le nozze con la concubina, non sortisce altro effetto se non di aggravare la situazione della poveretta e di attirare addosso al predicatore le furie vendicative del prepotente offeso; proprio come lo zelo ingenuo di fra Cristoforo nel distogliere don Rodrigo dalla passione per Lucia. Ma il Warden non ha alcun affetto per la infelice donna di Giuliano, la quale egli vede per la prima volta; e a favor di lei insiste per mero scrupolo religioso, e senza mai perdere la sua mistica impassabilità; laddove Cristoforo ha vera e antica tenerezza per la buona Lucia, e oltrechè zelo di missionario, ha sentimento di uomo e perde la pazienza e s'infiamma e grida sdegnato. Eustachio poi è bensì ardente e coraggioso, ma insieme è ambizioso,

« non già che tutti fossero nel loro buon senno, o nel loro qual si fosse senno ordinario. »

fanatico, petulante, inquisitore, saccente, tracotante. Fa il dottore addosso al timido abate desiderandone il posto, che da ultimo ottiene. Le sue preoccupazioni incessanti e smaniose per l'avvenire della chiesa cattolica, le sue inclinazioni da missionario, gli scrupoli da cui è continuamente preso di esser venuto meno a qualche dovere di coscienza, indicano una grande magnanimità. Pure, nel suo calore non c'è affetto per nessuno, nel suo zelo non v'è tenerezza, la sua magnanimità non desta simpatia. Oh quanto diverso da Cristoforo, che è uomo non men che monaco, amante degli uomini non men che di Dio, sollecito pei buoni non che del bene! Accorso al letto di morte di una donna virtuosa ma eretica, Eustachio s'indugia così a lungo nell'anticamera a raccoglier da una persona di famiglia tutte le prove della fede ereticale di lei, che la donna frattanto muore. Si pente egli dell'indugio, e con vive preci cerca impetrare a sè il perdono, alla morta la salute eterna. Fra Cristoforo non si sarebbe trovato a codesto punto: il suo cuore ardente lo avrebbe fatto correr difilato al letto della moribonda!

La differenza tra i due personaggi ti si fa sentire, come in compendio, nell'impressione diversa che fa la loro morte. Di tutti e due la morte non è direttamente rappresentata e, solo dopo un certo tempo ch'ella è avvenuta, è annunziata di volo e come per incidente (anche questa uniformità è da osservare); ma per Cristoforo ti si inumidiscono gli occhi, per

Eustachio no. A che però contribuisce anche l'essersi Cristoforo veduto poco prima ammalato e presentitasene la fine, laddove ciò per Eustachio non ha punto luogo nell'Abate.

Ma, tutto compreso, consento che nel cappuccino italiano vi sia qualche reminiscenza del benedettino scozzese; purchè non si neghi quel molto di più che il Manzoni cavò, come altri ha mostrato, dalla storia dei cappuccini, e, come tutti ammettono, dalla propria fantasia. Quello che assolutamente mi pare un' ubbìa è di stabilire alcun rapporto fra don Ferrante e il Luca Lundin dell' Abate. È questi ciamberlano e medico d'un villaggio e si dà del tono e s'affaccenda perchè il pubblico badi a lui e pigli sul serio la sua abilità di medico e la potenza di ciamberlano. La sua posizione dunque, che insomma è umile se si considera la ristrettezza del luogo in cui egli primeggia, la tenuità della sua ambizione che è in tutto circoscritta a codesto luogo e lo fa discendere sino a concepir gelosia d'una vecchia forestiera creduta strega e segretista, la vanità pusilla che lo rende smanioso della considerazione altrui, fanno di lui un tipo profondamente diverso da don Ferrante e da don Quijote, che presumono l'uno di essere un de' più sottili e autorevoli dotti del suo tempo, l'altro di aggiungere il proprio nome a quelli dei più valorosi cavalieri erranti d'ogni tempo, ed hanno tutti e due un intimo e sicuro sentimento di sè e una sdegnosa e signorile alterezza. Luca Lundin è un ciarliero o addirittura un ciarlatano, nè ti lascia sicuro che sia

veramente convinto di quel che dice; al contrario di quegli altri due, i quali hanno una fede profonda e incrollabile, che giunge nell'uno alla monomania, nell'altro all'eccentricità. E quel saltare di palo in frasca che fa Luca lo mette proprio agli antipodi di quei due terribili *consequenziarii*. E, uomo interessato e piccolo borghese com'egli è, non potrebbe neanche alla lontana avere il disinteresse signorile del cavaliere spagnuolo e del dotto milanese. Se qualche spruzzo di latino nei ragionamenti di don Ferrante (*in rerum natura; his fretus*) può alla prima parere che metta capo al continuo latineggiare di Luca, quest'apparenza però si dilegua presto per chi consideri quanti altri personaggi e nel Monastero e negli altri romanzi dello Scott intercalino alle parole inglesi motti latini. Senza dire poi quanto codesto vezzo sia naturale a qualunque vecchio dotto e come esso sia immancabile nel *pedante* di ogni vecchia commedia.

E un'altra ubbìa è che la descrizione della biblioteca di don Ferrante rassomigli a quella della biblioteca e del museo di Gionata Oldbuck nell'Antiquario, anzi che a quella della biblioteca di don Quijote; che è, a parlare per via di paragoni, come se si dicesse che tra i colori l'azzurro somigli assai più al giallo che non al verde. Quello che caratterizza le due descrizioni del Manzoni e del Cervantes e pone tra esse una affinità *sui generis* è che nella biblioteca si rispecchia la mente e l'animo del possessore: le opinioni, le idee abituali, le passioni, gl'ideali di lui.

Invece il museo e la biblioteca di Gionata Oldbuck non sono che collezioni di cose rare, ricercate da lui solamente perchè rare, e col solo fine di possederle, con l'attenzione rivolta unicamente ad acquistarle al minor prezzo possibile. Egli è un puro bibliomane, un po' avaro per giunta; e neppur uno dei suoi libri mostra per ora d'aver letto, mentre di ognuno sa per qual rispetto sia una rarità bibliografica e di ognuno ricorda il prezzo che ha avuto ed ha sul mercato e quello a cui l'ha comperato lui. « Qui v'era un'edizione stimata perchè era la prima dell'opera, là un'altra non meno stimata perchè l'ultima; il tal libro era prezioso perchè conteneva le ultime correzioni dell'autore, il tal altro (cosa veramente strana) perchè non vi si trovavano; un'opera era ricercata perchè in folio, un'altra perchè in dodicesimo. Il merito di questa consisteva in un gran formato, il merito di quella in una estrema piccolezza. » E l'invidia e l'ammirazione di Gionata sono tutte per un famoso mercante di libri rari, Davy l'Imbrattato, che comprò per due *pences* il Trattato degli scacchi di Caxton, il primo libro stampato in Inghilterra, e lo rivendè per quaranta sterline; « felice, tre volte felice, Davy l'Imbrattato, e felici pure i tempi in cui l'industria poteva essere così ricompensata! »

Non nego io già che il Manzoni non pensasse all'ingrosso anche a codesta descrizione dello Scott: ogni biblioteca, s'intende, somiglia alle altre biblioteche! Ma dico che ciò che v'è di più caratteristico nella descrizione del Manzoni deriva da quella del Cervan-

tes. Alla quale del resto mirò anche lo Scott. Dice questi che a Gionata la biblioteca « non costava quei prezzi enormi de' tempi moderni, che sarebbero bastati a far impallidire il più antico e insieme più risoluto dei bibliomani di cui la storia faccia menzione, che a nostro avviso non è altri se non il famoso don Quijote della Mancha; il quale, come dice il suo veritiero storico Cide Hamete Benengeli, » (e dàlli!) « fra gli altri indizii di debolezza di spirito diede quello di cambiare dei campi e delle fattorie con degli in-quarto e degli in-folio di opere di cavalleria » (1).

Il vero è dunque, per chi voglia vederlo, che la descrizione del Cervantes fu il modello comune; di cui il Manzoni svolse la considerazione dell' intrinseco dei libri, mentre lo Scott ne svolse la considerazione del solo estrinseco, che è quello al quale il suo personaggio si fermava.

Se però guardiamo a Gionata Oldbuck quando è uscito dalla biblioteca, se badiamo al modo onde il suo carattere si sviluppa, sempre più affinandosi, via via che la narrazione procede, egli ci ricorderà don Ferrante assai più che non abbia fatto la sua biblioteca. Poichè di mano in mano apparisce più colto, più fino, più intento all' intrinseco delle cose e dei libri. E per una certa ostentazione di sapere enciclopedico, per fecondità di aneddoti eruditi e di no-

(1) Vedi il cap. III dell' Antiquario, dopo la metà. — Al cap. VI è poi riferito un motto di Sancho Panza, e in lingua spagnuola; e nel XXX è rammentato per paragone un fatto avvenuto a Sancho medesimo.

zioni peregrine, per la sicurezza dei raziocinii e delle affermazioni dogmatiche, pel contegno bonariamente sprezzante verso le donne, si fa davvero rassomigliante al personaggio manzoniano. Vi sono momenti in cui avverti proprio l'aria di famiglia; e Gionata, per esempio, nel rappresentare la natura antipatica della congiunzione *ma* ha un non so che di goffamente immaginoso, come l'altro quando definisce i rapporti fra la storia e la politica. Ma ciò che più li ravvicina è la qualità di *dotti gentiluomini*. E mi stupisco che il Borgognoni, mentre pure aveva sotto gli occhi l'Oldbuck, potesse invece pensare a quel pover uomo del Lundin.

In don Ferrante dunque io vedo dei lati che ricordano il protagonista del Cervantes, altri che ricordano l'antiquario dello Scott, senza dire di altri ancora che il Manzoni ritraeva dal vero; e s'intende così dal vero storico come dal vero psicologico ed eterno. Giacchè don Ferrante non solo è il pedante secentista, ma insieme il pedante d'ogni tempo, ed anche un po'rappresenta qualunque uomo di studio, che rinunzia volentieri a comandare in casa pur d'esser lasciato in pace coi suoi libri. In questo senso il Manzoni stesso, come ogni altro studioso, avrà avuto un po' del don Ferrante, e in alcuni tratti di questo avrà fatta la caricatura pure a sè medesimo.

È ora che concluda. Che il Manzoni pigliasse qua e là dallo Scott schemi, personaggi, trovate, concetti, l'ho riconosciuto, come s'è visto, per lo meno quanto il mio contradittore. Che le imitazioni sue rappre-

sentino sempre un perfezionamento, importino sempre un'elaborazione nuova ed originale, lo ha riconosciuto il mio contradittore medesimo. Che la forma, in genere, del romanzo storico, che insomma è l'annodamento di umili fatti e persone immaginarie con celebri fatti e persone storiche aggiuntavi la descrizione dei luoghi e dei costumi, fosse insegnata dallo Scott, nessuno l'ha mai negato; nemmen quelli forse, che in un trasporto di enfasi necrologica hanno buttata fuori, senza darvi il debito peso, l'affermazione che il Manzoni inventasse un genere nuovo. Sennonchè da un lato, come altri osservò più che cinquant'anni sono, lo Scott medesimo aveva tratto ispirazione dal *Götz von Berlichingen* del Göthe, dramma storico in prosa da lui tradotto in gioventù, e il romanzo storico non fu solo una creazione individuale, bensì il portato dei tempi; e dall'altro, il Manzoni gittò nel conio non suo un metallo suo ed assai più nobile, dette al romanzo storico uno slancio affatto nuovo. Anche questo è stato osservato da perecchi, tra i quali ricorderò come il più antico ch'io mi conosca lo Scalvini, come il più recente il Torraca; ma non sarà mai abbastanza ripetuto. Lo Scott narra per narrare; non ha nessuna alta intenzione morale, come non ha alcuna profondità di osservazione. I personaggi suoi hanno un carattere quasi sempre scolorito, indeciso, contradittorio, intermittente, inverosimile. Non si prevede mai bene quello che faranno e diranno, che spesso è il contrario di ciò che parrebbe più ragionevole aspettarsi da loro. Han-

no un senso di inopportunità maraviglioso, e quando più pronto dovrebbe essere il loro operare, più spiccio il loro linguaggio, più veloce il loro intendimento, allora più s'impuntano o si ninnolano, piantando discussioni inutili, provando curiosità oziose, sfoderando discorsi a non finirla mai. Non v'è poi giusta proporzione fra il tempo che scorre e i fatti che occorrono; poichè la narrazione ora ristagna lungamente in cose picciole, ora accumula in breve affastellatamente gran numero di eventi spesso grossi; ora diluisce pochi fatti in più anni, ora ne condensa tanti in una giornata, da disgradarne le tragedie con le due unità. Il caso inoltre ha troppa parte nello svolgimento dell'azione, e troppo frequente è l'incontro fortuito tra persone bisognose di ritrovarsi. Nè manca l'uso del soprannaturale magico per annodare e risolvere l'azione: per esempio, una specie di ninfa o fata domestica muove i fatti più salienti del Monastero. Insomma lo Scott per molti rispetti rassomiglia ancora troppo ai poeti cavallereschi. E non occorre esser dotti della storia inglese per accorgersi come di storico non vi sia in lui se non l'estrinseco: fatti e costumi singoli cioè, e un certo vago ricordo fantasticamente abbellito del passato della patria, ma non l'intimo, non lo spirito dei vecchi tempi. Magnificano alcuni quel colorito epico che al ciclo dei suoi romanzi conferisce il gran numero di grandi fatti nazionali che vi si trattano, e dicono che i Promessi Sposi sono al confronto una novelletta. Pure bisogna intendersi, e fra le tante restrizioni a cui codesta

sentenza va soggetta deve rilevarsi soprattutto questa, che lo Scott sarà forse più epico nella materia, ma nel modo di trattarla è lui che arieggia alla novella, e quasi direi alla farsa. Il continuo tenzonare, per esempio, che fanno nell'Abate la regina Maria Stuarda e la sua nobile carceriera Lady Lochleven, è un volgare cinguettìo da comari; come i diverbii che alla presenza della Regina fanno i più devoti partigiani suoi sono più violenti che le risse degli avventori d'una bettola. Ed in generale lo stile, sia che l'autore parli a nome proprio sia che faccia parlare i suoi personaggi, è tutt'altro che lodevole: quasi sempre prolisso ed enfatico, dà spesso una patina uniforme alle più varie cose e persone, e riesce per esempio a questo, che le parole tenere quasi mai t'inteneriscono. Alcune volte anche avviene che l'autore, dopo avèr avviato un intreccio, si dimentichi di snodarlo, o trascuri di dar conto di certi personaggi già messi in iscena, o perfino li tiri di nuovo in campo quando son già morti. Nè codeste distrazioni son rare, anzi potrebbero fornir materia ad un futuro Wolf per sostenere che Walter Scott sia un personaggio mitico e i suoi romanzi una congerie di novelle popolari cucite insieme da una commissione di dotti di Oxford o di Edimburgo per ordine di lord Gladstone o di lord Beaconsfield! Tutti codesti difetti di sostanza e di forma sono in connessione col modo affrettato e *commerciale* onde il romanziere edimburghese metteva insieme i suoi libri. La vita sua, che non fu lunghissima (1771-1832) fu mirabilmente feconda di opere diverse.

Dopo molti lavori poetici, dopo parecchie pubblicazioni di classici inglesi e traduzioni di libri stranieri e qualche saggio di critica, verso il 1813 diè principio ai romanzi storici e non si riposava dall'uno se non per metter mano all'altro; e fra tanti romanzi trovò il tempo anche per iscrivere una lunga vita di Napoleone. Le sue pubblicazioni gli fruttarono molto, e così potè fabbricarsi il castello di Abbotsford e divenir baronetto. I ricordi della fanciullezza lo tiravano alla campagna (1), ai paesaggi storici, ai vecchi racconti e alle vecchie ballate; e la maggiore ambizione che il suo spirito, nutrito di fantasie feudali, avesse concepita, era stata di fondare una famiglia baronale. Da vero barone ospitava tutti i giorni gran numero di visitatori, facendoli beati di vivande e di aneddoti. E quasi questo modo dispendioso di vivere non bastasse di per sè a costringerlo a un'operosità senza riposo, uno sciagurato fallimento di due editori coi quali era cointeressato lo rese, nel 1825, debitore di circa tre milioni di franchi. Non volle grazia, e datosi a lavorare in maniera ancor più concitata e febbrile, in pochi anni pagò più che la metà del suo enorme debito, ma rese paralitico il suo robusto cervello. Quando la morte lo colse, una sottoscrizione pubblica estinse il debito di lui e assicurò alla famiglia il possesso di Abbotsford. Così il pubblico veniva a pagare anche un

(1) Anche il Manzoni aveva tra le più vive memorie giovanili le villeggiature su « quel ramo del lago di Como che volge a mezzodì tra due catene non interrotte di monti ».

suo proprio debito, di gratitudine allo scrittore che di tante belle fantasie aveva allietati i suoi contemporanei ed aveva fatta la Scozia cittadina del mondo letterario. Ma egli, non si può negare, fu in certa guisa il padre di quei tanti romanzieri moderni, che, attirati soverchiamente dal desiderio del guadagno, sforzano l'ingegno ed esagerano la naturale fecondità con una annuale produzione di libri più o meno immaturi. *Padre incorrotto* bensì, che non cercò voga alle sue opere, come molti di quei romanzieri fanno, con le oscenità e le sozzure.

Le macchie che abbiamo additate nei libri dell'immacolato baronetto, avesse qualcuno a credere che sieno state da noi ingrandite per rendere con tali ombre più sfolgorante la luce del Manzoni? o che si sieno con troppa precipitazione apposte le mende dei tre romanzi che or ora abbiamo riletti anche a quelli che o mai o solo da tempo abbiam letti? Immagino che tutti conoscano tanto lo Scott da non poter concepire di tali sospetti. Ad ogni modo ricorro, come già altri fece, all'*Histoire de la littérature anglaise* di Enrico Taine. Questi non avea certo in mente il Manzoni, e considerava lo Scott in ogni sua opera. Ebbene, a pag. 486 e segg. del terzo tomo, leggiamo: « Toutes ses peintures d'un passé lointain sont fausses. Les costumes, les paysages, le dehors sont seuls exacts; actions, discours, sentiments, tout le reste est civilisé, embelli, arrangé à la moderne.... D'ailleurs il n'a ni le talent ni le loisir de pénétrer jusqu'au fond des personnages.

C'est à l'extérieur qu'il s'attache; il voit et décrit bien plus longuement le dehors et les formes que le dedans et les sentiments. D'autre part il traite son esprit comme une mine de charbon, bonne à exploiter vite et le plus lucrativement possible: un volume en un mois, parfois même en quinze jours, et ce volume lui vaut vingt-cinq mille francs.... Walter Scott s'arrête sur le seuil de l'âme et dans le vestibule de l'histoire.... Comme il a la plus riche provision de costumes et le plus inépuisable talent de mise en scène, il fait manoeuvrer trés-agréablement tout son monde, et compose des pièces qui à la vérité n'ont guère qu'un mérite de mode, mais cependant pourront bien durer cent ans.... Sans doute il écrit mal, quelquefois même aussi mal que possible ; on voit qu'il dicte, ne se relit guère, et tombe volontiers dans le style pâteux et emphatique, qui est dans l'air et que nous respirons tous les jours dans les prospectus et les journaux. Bien pis, il est horriblement long et diffus; ses conversations, ses descriptions, sont interminables; il veut à toute force remplir ses trois volumes! »

Orbene, sostituite alla superficialità la profondità, alla spensieratezza del semplice narratore la preoccupazione del pensatore, alla leggerezza storica e psicologica l'esattezza più scrupolosa e la più perfetta verità, al romanzesco e allo straordinario il verosimile e il naturale, alla sproporzione e al disordine la più attenta misura e l'ordine più preciso, alla facile improvvisazione che resta pa-

ga a cose solo abbozzate ed espresse solo all' ingrosso la difficile incontentabilità che non ha posa se non ha ridotto a perfetta maturità il pensiero ed a splendida lucidità l'espressione, alla smania del buon borghese che s'affretta a nuovi lucri la schifiltosità del gentiluomo che intende solo ad appagare il suo genio e l'aspettazione di pochi amici; sostituite insomma all'ingegno, anzi al talento, il genio, alla bravura la grandezza, ed avrete sostituito allo Scott il Manzoni. E una tal sostituzione non è solo un passo, e dicasi pure un passo in sù: è addirittura un volo. E chi tra il grosso mucchio dello Scott e l'unico libro del Manzoni credesse maggior ricchezza il mucchio, sarebbe paragonabile a chi, invitato a scegliere tra una moneta d'oro e una manciata di soldi, preferisse quest'ultima. Il critico deve invece rammentarsi che sono appunto le opere mediocri quelle che si possono *confezionare* a decine secondo un modulo che una volta fatto serve indefinitamente; laddove è proprio delle opere grandi, che la natura quando ne ha fatta una ne rompa subito la stampa.

La maggior fecondità non è un titolo di preminenza, se non quando vi sia parità nel resto. Il Marco Visconti, per esempio, sebbene sia più limato, più armonico, più verosimile, men superficiale dei romanzi dello Scott, e porti in sè le tracce del grande esempio del Manzoni, e benchè abbia una larga vena di patetico e di tenero che è tutta sua, poco però si discosta dal tipo dello Scott; e questi avreb-

be potuto sempre vantarsi di maggior ricchezza a petto del Grossi. Lo stesso suppergiù si può dir per l'Azeglio. Pel Manzoni è un altro discorso.

È stato da parecchi narrato che lo Scott capitasse nell'ultimo anno di sua vita a Milano, e recatosi dal Manzoni ed entrati tutti e due nei complimenti, il Manzoni dicesse: i Promessi Sposi sono opera vostra; e lo Scott di rimando: i Promessi Sposi dunque sono il mio miglior romanzo! I manzoniani han preso alla lettera, come una confessione, queste ultime parole, che un illustre critico invece considera come un mero complimento. Or qui c'è da porre, come forse direbbe un avvocato, una tesi e un'ipotesi. La tesi è: uscirono mai quelle parole dalla bocca dello Scott? Il Torraca, con la biografia del Lockart alla mano, rifacendo l'itinerario del viaggio dello Scott in Italia, ha dimostrato che quasi certamente questi non toccò Milano. Resta però la possibilità che quelle parole cortesi fossero mandate per lettera. Comunque siasi, dato e non concesso che fossero state o dette o scritte, perchè non dovrebbero aver espressa una persuasione sincera? La cosa che esse significano è perfettamente vera, e lo Scott, modesta, franca, generosa natura d'uomo, era capacissimo così di sentire la sua inferiorità, come, sentendola, di confessarla. Certo, dal Lockart stesso sappiamo che egli, il 9 o 10 maggio di quell'anno 1832, a Bracciano, parlò con grande ammirazione dei Promessi Sposi. Ai quali del resto aveva data, appena che uscirono, la più grande

testimonianza di stima ch'egli potesse: s'era messo subito ad imitarli in un romanzo suo.

Il Carducci, l'Amicarelli e forse anche altri, avevano notato come il Romanzo italiano abbia grande conformità con la *Bella fanciulla di Perth*. Ora quasi contemporaneamente due egregi studiosi delle cose manzoniane, il prof. Fenaroli (1) e il prof. Torraca (2), hanno avvertito, quel che era sfuggito a tutti gli altri , che la Fanciulla di Perth è posteriore ai Promessi Sposi. Questi furono scritti e stampati tra il 1821 e il '27. Furon quattro volumetti, il primo dei quali era già all' ordine nella primavera del '25. Il Fauriel ne riceveva i fogli via via che si stampavano ; e forse a qualche altro amico intimo saranno state concesse cotali primizie. Ma la pubblicazione vera e propria ebbe luogo il Giugno del 1827; e non era ancor trascorso quell'anno che già il libro avea avuto molte ristampe. Uno dei primissimi a cui il Manzoni ne avrà fatto omaggio sarà stato certamente lo Scott; il quale, come il Torraca ha accennato, era ben esperto della lingua italiana. Quasi in quei giorni medesimi in cui uscirono i Promessi Sposi aveva egli pubblicata la vita di Napoleone; poi s'era messo a continuare una certa serie di romanzi, e finalmente sullo scorcio del '27, messi codesti dapparte per con-

(1) Vedi nella *Perseveranza* del 10 Marzo il resoconto di un suo discorso letto nella inaugurazione del Real Liceo Manzoni a Milano.

(2) In un ottimo articolo, al quale abbiamo già più volte alluso, nella *Rassegna* del 7 Marzo.

siglio dell'editore, si pose alla Bella fanciulla di Perth, la quale venne in luce nel Marzo 1828.

Non c'è dubbio adunque che il maestro si compiacesse tanto dell'opera del discepolo da mettersi subito ad imitarla. Questo poi non si può proprio dire che fosse un mero complimento.

---

10

# IL
# MONACHISMO
## NEL PASSATO E NEL PRESENTE

---

**MEMORIA**

LETTA ALL' ACCADEMIA

DAL SOCIO CORRISPONDENTE NAZIONALE

*RAFFAELE MARIANO*

---

## BIBLIOGRAFIA

### INTORNO ALL' ARGOMENTO

---

**Oldenberg.** — Buddha. Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde (Berlin, 1881).

**Baur.**—Die Christliche Kirche vom Anfang des IV bis zum Ende des VI Jahrhunderts—Das Mönchsleben—pag. 297 e segg.

**Hase.**—Kirchengeschichte—Mönchthum—pag. 164 e segg.—Klosterleben—pag. 243 e segg.—(IX Edizione).

**Hase.**—Handbuch der Protestantischen Polemik gegen die Römisch-Katholische Kirche—Klosterleben—pag. 279 e segg. (IV Edizione).

**Gieseler.**—Lehrbruch der Kirchengeschichte, I, 2 Abth, 4 Cap.—Geschichte des Mönchthums—pag. 229 e segg. (IV Edizione).

**Hasse.**—Kirchengeschichte—pagg. 201, 203, 341, 427, 644 e segg. (Leipzig, 1872).

**Harnarck.** — Das Mönchthum , seine Ideale und seine Geschichte. (Giessen, 1881).

**Bonghi.**—Arnaldo da Brescia—Studio (Città di Castello, 1885).

**Curci.** — Il moderno dissidio — La nuova Italia e i vecchi zelanti—Il Vaticano Regio. (Firenze, Bencini, 1878-1883).

**Capecelatro.**—La vita del Padre Rocco. (Siena, 1881).

**Bender.**—Reformation und Kirchenthum. (Bonn, 1884—III Edizione).

## SOMMARIO

nell' Occidente, si fa storico, obiettivo ed operativo—E il monacato ha quindi una storia vera, e diventa uno dei fattori della vita della Chiesa e della storia.

VII. — pag. 49 a pag. 62.

La storia del monachismo occidentale, guardata sinteticamente, è una continua altalena di elevazione e di abbassamento—La regola di Benedetto di Norcia e i Benedettini—Decadenza di questo primo periodo splendido e glorioso—Risollevamento del monachismo nell' XI secolo—La Riforma Cluniacense e Ildebrando—La riforma dei frati s' inverte in una riforma del clero e riesce alla dominazione politica universale della Chiesa—Il legarsi del monacato con la Chiesa e col Papato non è però senza un fondo religioso — Il monacato rinverdisce daccapo con la fondazione degli *Ordini Mendicanti* — Il nuovo scopo che i Mendicanti prefiggono al monacato — Francesco d' Assisi e l'ordine dei *Terziarii* — Il risveglio delle energie dell' interiorità dovuto al moto francescano e domenicano — Poscia anche i Mendicanti scadono, facendosi pur essi gli alleati, anzi gli strumenti della Chiesa.

VIII. — pag. 62 a pag. 70.

Gli *Spirituali* si sollevano contro la Chiesa—Dalla lotta la Chiesa esce vittoriosa—Ma fu questa una catastrofe, anzi addirittura il naufragio degli ideali monastici—A rifarsi vivo, non resta ora al monacato che assumere la forma della Compagnia di Gesù — La religiosità e la morale dei Gesuiti—Anche qui, per altro, vi è un gran fondo di fede e di entusiasmo—I Gesuiti rappresentano l'ultimo termine del processo del monachismo occidentale—Questo riesce con essi a dominare la Chiesa, ripudiando però e rinnegando i suoi proprii fini e ideali.

IX. — pag. 70 a pag. 79.

Il monachismo occidentale converge così e giunge in fine al risultato medesimo del monachismo orientale—E così è pure che di mezzo all'Ordine dei Gesuiti non sorge mai alcuno spirito riformatore—Solo di recente vi era apparso il Cuori—Chi guardi però all' intimo dei pensieri di lui, vede che ei aveva mutato forma,

non sostanza—E vi si è aggiunta poi la sua sottomissione compiuta all'autorità della Chiesa e del Papa.

X. — pag. 79 a pag. 85.

Storicamente il monachismo ha la sua giustificazione e legittimità — Acciacchi e vizii non mancano; ma grandi sono l'energia ideale e morale e le virtù attuose e fattive—E splendidi sono i servizii resi all'umanità dal monachismo—Ma il concetto che il monaco ha dello stato suo, della sua moralità e della sua vita, è apparso ora alla coscienza religiosa e cristiana moderna affatto inconsistente.

XI — pag. 85 a pag. 98.

Le intuizioni e convinzioni della coscienza cristiana moderna contradicono totalmente al concetto monastico—Neppure per gli scopi profani della cultura il mondo sa più giovarsi dei frati—Un' opera sola benemerita dell'umanità compiono oggi ancora i frati: le Missioni—Importanza e valore delle Missioni rispetto alla civiltà in generale — Dal punto di vista nazionale, l'azione dei religiosi missionarii potrebb'essere assai proficua.

XII. — pag. 99 a pag. 107.

Ma, fatta astrazione dall'opera delle Missioni, il monachismo, nella cerchia della civiltà cristiana e moderna, non risponde più ad alcuni bisogno vivo e reale — Con che non è detto che il monachismo sia destinato a sparire—Vi è e vi sarà sempre un monacato libero e spontaneo, che non si può nè si deve impedire—I doveri dello Stato moderno rispetto al monacato — A partire dalla Riforma Religiosa il monacato può ancora esercitare ufficii pietosi e benefici; ma in sè, rispetto alla civiltà progredita e al Cristianesimo scorto nel suo spirito, la sua missione storica è finita.

# IL
# MONACHISMO
## NEL PASSATO E NEL PRESENTE

---

## AVVERTENZA PRELIMINARE

---

Qui s'intende di riguardare specialmente il monachismo cristiano, il monachismo quale è via via apparso ed è stato nel processo storico del Cristianesimo. Il rintracciare però codesto cammino, il ricercare ciò che il monachismo è stato in passato e ciò che di presente è diventato, è indagine tutt'altro che nuova. Come moltissime analoghe, anche questa può dirsi lavoro speciale della critica e della scienza storica germanica. E, per parte mia, io sono risalito appunto a codesta sorgente; e innanzi ho mandato la nota dei libri relativi alla questione, dai quali ho attinto. Mi preme anzi di avvertire, che nel raccogliere i più dei particolari che seguono, ho fatto tesoro segnatamente delle storie ecclesiastiche del Baur, dell'Hase, dell'Hasse, e massime poi di un'aurea monografia dell' Harnack, uno dei più

succosi lavori sulla materia, il quale qui e là, nelle linee generali e anche in ciò che contiene di più notevole, mi è parso degno di essere riassunto.

Da noi, in Italia, l'argomento dovrebbe avere un valore non storico soltanto e retrospettivo, ma presente ed altamente pratico e sociale.

In fatto di monachismo l'Italia non è rimasta davvero seconda a nessuno dei paesi dell'Occidente. Vi sarebbe piuttosto ogni fondamento per designarla come il paese monacale per eccellenza. Qui quello ha preso il suo abbrivo; per lo meno, dai primi inizii e sempre, v'ebbe il focolare, il centro suo di attività più operoso. Nell'accrescere, nell'arricchire l'istituzione, nel vivificarla incessantemente, l'Italia s'è mostrata inesauribile. Sicchè è parsa ed è stata come l'agone massimo, nel quale il monachismo avesse a dare prova di tutte le virtù e qualità, e in pari tempo dei difetti e delle depravazioni onde l'intima compagine e l'indole sua lo rendevano capace.

Si lascino, chè sarebbe troppo lungo enumerarli, gli ordini qui istituiti di religiose oblate e professe. Si lascino pure quelli di chierici regolari: Teatini, Somaschi, Barnabiti, Filippini, Redendoristi, Passionisti, ed altri moltissimi di minore importanza. Ma Benedettini, Camaldolesi, Vallambrosani e Olivetani, Francescani e Serviti e Cappuccini e Minimi, la massima parte degli ordini monastici più numerosi, più diffusi, alcuni di quelli che nella vita del monacato e della Chiesa stessa seppero indurre i più larghi agitamenti, le più durature mutazioni, ebbero

in Italia lor nascimento. Che se Domenicani e Gesuiti non furono d'origine italiana, se nacquero altrove; altrove forse non trovarono rinfranchi più copiosi nè più vivaci sostegni che in Italia. Italiano è il più gran luminare dei primi, Tommaso d' Aquino. Ed italiane del pari sono non poche di quelle individualità che hanno contribuito a rendere celeberrimi e famigerati i secondi.

Ora, è vero, s' è molto lontani dal tempo in che si pensava a fondare nuovi ordini monastici. Ci è invece una legge di soppressione con la quale, un bel giorno, si è creduto averli tutti e a un tratto distrutti. Sarebbe affatto fuori di luogo il tornare su tale legge : il precipitoso e farragginoso sconvolgimento in un mondo di tradizioni secolari, cui essa parve di avere massimamente in mira, e che era pure l' unico risultato che potesse produrre, lo ha prodotto oramai; e così intero, così pieno e così confuso insieme, come forse non si aspettava. Inutile quindi criticarne lo spirito onde venne informata; spirito di radicalismo e di fiscalità cieco, chiuso ad ogni concetto pacato, sereno e serio, alieno da ogni senso politico largo ed avveduto. Inutile pure riandare le delusioni che codesta soppressione ci ha procacciate. Tolta alle corporazioni religiose l'esistenza giuridica, nondimeno di monaci e monache se ne fanno tutti i giorni, senza che alcuna vigilanza, alcuna norma discreta e ragionevole ponga loro un qualche limite. Espulsi gli uni e le altre dai conventi, li si son visti cacciarsi, sparpagliarsi in mezzo al po-

polo, dove ripullulano e, ad ogni modo, mantengono vivi i loro intendimenti e convincimenti. Sicchè degli effetti proficui che si speravano, non uno, neppure per giunta il finanziario, n'è derivato.

Vuolsi soltanto notare, che, di tutti i risultati negativi, quello che dà maggiormente a pensare e del quale pure, se ne togli pochissimi che appena e a caso ne fiatano, nessuno sembra accorgersi, è questo: malgrado della soppressione, la coscienza, il sentimento popolare non s'è mutato, non s'è modificato in niente. Nessun barlume sembra esservi sceso a schiarirlo, a fargli sospettare, di quanto la vita monastica si sia spoglia via via di un contenuto fecondo; di quanto, fatta ragione dei tempi nuovi e dei lor bisogni, siasi resa in sè inadequata a quelli e a questi. E le moltitudini nostre nelle loro opinioni e disposizioni morali rispetto al monacato non si sentono ora addentro diverse da quello che in passato fossero. Il che è affatto naturale. Nè la violenza dei precetti legislativi nel colpire i frati era fatta per ispirare la convinzione, che il legislatore fosse mosso da un imperioso, ma ben misurato dovere, e che le determinazioni sue, anzicchè prese per impeto di pregiudizii liberaleschi, fossero il risultato di una spassionata, obiettiva, equa considerazione delle cose e del bene pubblico, di un calcolo sagace delle convenienze ed opportunità pratiche e dei fini sociali da raggiuugere; nè, dall'altro canto, era possibile che l'ideale monastico apparisse superato nella coscienza di codeste moltitudini; poichè non vi è

per anco venuto su in modo concreto alcun segno di un nuovo e più alto ideale di vita, religioso o etico che fosse. Di quì il fenomeno dei frati che rimangono, mentre le fraterie sono soppresse: fenomeno strano per le menti irriflesse; ma in sè assai comprensibile e quasi inevitabile.

Comunque, l' esaminare o, se si vuole, il riesaminare daccapo il problema, in modo imparziale ma spregiudicato, potrebbe esser mezzo per indurci a guardare con alquanta chiarezza nei veri termini suoi, e forse anche via a dissipare o modificare opinioni accettate per abitudine e per vecchie tradizioni, o seguìte per ignoranza e pigrizia di mente.

---

## I.

Generalmente il monachismo si è usi considerarlo in modo inesatto. I più lo credono fenomeno accidentale o transitorio nella vita dell'umanità. Pensano che sia da attribuire tutto al riscontrarsi insieme di condizioni e circostanze storiche speciali. Così non è. Il seme, donde poi il monachismo germoglia, è dato nel pensiero, nella coscienza stessa dell'uomo sin dal momento che, con la capacità di riflettere, di ritornare sopra se stessa, di fissare l'intimità sua come alcùnchè di distinto e di diverso da tutto ciò che n' è fuori, vi si manifesta ad una volta la tendenza a contrapporre l' *io* e il mondo, lo spirito e la materia, l'anima e il corpo. Nè è a dire che codesta intuizione dualistica del mondo e della vita sia in tutto falsa. Il fatto che l'uomo difficilmente riesce a superarla intera, a conciliare e sciogliere l'opposizione che dentro vi si annida, o meglio il fatto che a pochi soltanto è dato di superarla appunto così, obbliga piuttosto a ritenere, che in essa vi è pure qualcosa di necessario, di permanente, d' indefettibile; un certo fondo di realtà e di consistenza. Chi dice che l' *io* non è il mondo, che lo spirito non è la materia, che l'anima non è il corpo, coglie evidentemente, e pone, afferma un momento, un grado, un aspetto della verità. Senonchè, l' intendimento comune, uso ad astrarre, a dividere e separare,

quanto inetto a scorgere il trapassare che fanno gli opposti l'uno nell'altro, e il risolversi del lor contrasto nella loro unità, è tratto naturalmente ad esagerare il dualismo, a renderlo rigido, inflessibile, insolubile. L' opposizione la concepisce e mantiene assoluta. In cambio di sforzarsi, muovendo da quella, di uscirne, vi si ferma e vi si chiude. In essa non vede un momento della verità e della realtà, ma tutta la realtà e tutta la verità. Non s'internando nell'intimo delle cose, gli sfugge come l'*io*, lo spirito, l'anima non siano fuori, ma entro e nel mezzo del mondo, della materia, del corpo; anzi come non possano farsi nè diventare ciò che veramente devono essere, se non mediante e attraverso il mondo, la materia e il corpo.

Così accade che si finisce con scindere, con spezzare assolutamente cose in sè inseparabili. Le condizioni dell' esistenza terrena e mondana appaiono non istrumento, non mezzo, subordinato, se si vuole, pur sempre indispensabile, ad una esistenza spirituale; ma negazione diretta e compiuta di questa. E via via l' uomo giunge al punto di pensare, di credere inconciliabili la terra e il cielo, il presente e l'avvenire, il *di qua* e il *di là*. E per assicurarsi il *di là* fa getto del *di qua*; e, per salvarsi l'anima, s'induce a reprimere, a soffocare tutti gli istinti, tutti i bisogni, tutte le aspirazioni anche le più legittime insite nella natura sua.

Questo carattere psicologico del fenomeno, questo suo prender radice nella interiorità della coscienza,

ci avverte che l'albero del monachismo, tuttochè vi nasca spontaneo, e subito vi si abbarbichi profondo, e vi si espanda in rami folti e fronzuti, non è un prodotto peculiare, specifico dell' ambiente cristiano. Quei che un tempo vagamente, istintivamente forse, più che per sapere esatto, più che per conclusioni tratte da accurate indagini storiche, le quali solo oggi, sono state fatte e hanno raggiunto risultati certi; quei, dico, che ebbero ad affermare che il monachismo fosse venuto dall'Oriente, il Montesquieu, per esempio, e poi il nostro Filangieri, divinarono il vero, lo rasentarono assai più che non facciano altri, che ancora ai giorni nostri continuano a darlo per una invenzione del Cristianesimo, contro al quale si scagliano inviperiti con ingiurie grossolane quanto infondate.

In questo rispetto come in altri parecchi, torna in mente l'intuito arguto e profondo del poeta:

*Primo sole nitens, primos tulit India flores.*

Un missionario cattolico, il Padre Bury, visitando l' estremo Oriente, non sa tenersi dall' esclamare: « Non v'è arredo, non abito liturgico, non una fun« zione sacerdotale, non una cerimonia della Chie« sa di Roma, che il diavolo non si sia divertito a « riprodurre in questo paese » (1). Egli ha ragione:

(1) *There is not a piece of dress, not a sacerdotal function, not a ceremony of the Church of Rome, which the devil has not invented*

nell'imbattersi coi Bonzi, vestiti a un di presso come lui, tonsurati anch'essi, assorti in orazioni e devozioni, tutti dediti a pratiche di penitenza e di astinenza, le impressioni ch'ei dovette provare e che lo indussero ad esclamare come fece, si comprendono facilmente. Il riscontro con molte delle istituzioni della propria Chiesa non avrebbe potuto essere più esatto. Il missionario si sbaglia solo nel reputarlo opera diabolica.

Il Bramanismo prima, e poi ancora più il Buddismo , totale , immensa astrazione dalla realtà del mondo, infinito bisogno dell'anima di liberarsi dall' esistenza corporea e terrena , profondandosi nel *Nirvana*, nella negazione della *Maîa*, dell'essere illusionistico del mondo, dovevano fare dell' India il

*a copy of in this country* (Kerson, The Cross and the Dragon, pag. 185, London, 1854)—Ancora più particolareggiato è l'ingenuo racconto che fa delle somiglianze tra gli usi e le pratiche religiose del cattolicismo e quelle del buddismo, l'Abate Huc nel suo *Viaggio nel Tibet;* ciò che gli valse di veder messo il suo libro all'*Indice:* — *On ne peut s'empêcher d'être frappé de leur rapport avec le Catholicisme. La crosse, la mitre, la dalmatique, la chape ou pluviale, que les grands Lamas portent en voyage, ou lorsq'ils font quelques cérémonies hors du temple, l'office à deux choeurs, la psalmodie, les exorcismes, l'encensoir, soutenu par cinq chaines et pouvant s'ouvrir et se fermer à volonté, les bénédictions donnés par les Lamas, en étendant la main droite sur la tête des fidèles, le chapelet, le célibat ecclesiastique, les retraites spirituelles, le culte des saints, les jeûnes, les processions, les litanies, l'eau bénite, voilà autant de rapports que les Bouddhistes ont avec nous.........»* — Ed avrebbe potuto aggiungere dell'altro, la tonsura, per esempio, la confessione, benchè pubblica, e le reliquie!

primo e grande teatro di una vita tutta in sè concentrata ed ascetica. Per la coscienza braminica e la buddistica codesta era in sostanza la più alta forma di vita, se pure è lecito adoperare questa espressione, la sola capace di condurre a redenzione e beatitudine. Si può pensare quanti dovessero sentirsene attratti e l'abbracciassero animati da uno spirito di abbandono, di rinunzia al mondo che va a toccare la più esagerata, la più eccessiva estremità che in questa via sia mai stata raggiunta o pensata. In verità, date le presupposizioni speculative e religiose del bramanismo e del buddismo, e le ultime conclusioni etiche e pratiche che il primo e soprattutto il secondo derivavano necessariamente da quelle, l' India intera doveva in fine prendere quasi sembianza di un gigantesco cenobio.

E che colà la vita arieggiasse in effetto un esteso, un immenso cenobio, si può desumerlo, scorrendo il bel libro dell'Oldenberg, l'ultimo e più reputato ricercatore del Buddismo e delle sue dottrine. Stando a quel ch'ei ne dice, la Chiesa buddistica è un grande ordine monastico, una fratellanza, una comunità di mendicanti. Il laico che vuole entrare a farne parte, viene ordinato e consacrato. L'ordinazione ha un doppio grado: il primo è una forma di preparazione, di noviziato; l'altro costituisce la vera iniziazione, la vera consacrazione, che apre l' adito alla vita propria della comunità monastica. I precetti della Chiesa, che legano tutti i membri suoi, sono quelli del più rigido, del più austero monachismo:

povertà, astinenza, castità, distacco intero da ogni cosa mondana; ai quali per giunta si accoppiano regole e prescrizioni assai minuziose e particolareggiate circa al vitto, al vestito e all'abitazione. L'ordine, oltre gli uomini, accoglie anche le donne: soltanto le suore stanno sotto la tutela dei frati, che è un'applicazione dei precetti dal Codice di Manu relativi allo stato e alla condizione della donna. E intorno poi alla comunità dei monaci e delle monache si affolla la cerchia vasta dei devoti e delle devote, che, pur rimanendo nella vita secolare, si rifugiano con fede e venerazione all' ombra delle dottrine e delle ispirazioni di Budda; e li si direbbe i precursori dell'Ordine dei *Terziarii*, che parecchi secoli più tardi avrà a concepire e fondare Francesco d'Assisi.

Nessuna meraviglia, replico: poichè la convinzione fondamentale è che la radice del male per l'uomo è nell'esistere, nel volere; poichè la futilità, l'inanità dell'esistere, del volere è tanta che unico risultato loro è un concatenamento perenne, interminabile d'illusioni, di colpe e di pene; l'ideale della vita, lo scopo della redenzione, non può consistere che nella soppressione dell'esistenza, della volontà, nell'estinguimento di ogni fare ed agire. Il che praticamente si risolve nel più assoluto ascetismo, nell'esigenza di una vita, il cui contenuto dev'essere il silenzio e il nulla della morte. E notiamolo sin da ora, poichè cade qui in acconcio, nel campo del principio cristiano questo delirio negativo, questo postulato categorico di distruggimento ed annientamento di ogni vita può

ben apparire, qui e là, come il fatto di alquanti individui; ma non è, come vedremo, la tendenza caratteristica e distintiva della classe monacale. Il monachismo cristiano, preso nel suo insieme, è una fra le molte manifestazioni storiche, onde è dato misurare, quanta sia la differenza che separa l'intuizione fondamentale del Buddismo da quella del Cristianesimo: differenza, che parecchi pensatori moderni, lo Schopenhauer specialmente, ed anche l'Hartmann, si ricusano a torto di riconoscere. Con l'accostare Dio all'uomo, col renderlo intimo, presente, immanente, nella coscienza umana, il Cristianesimo ha deposto in questa il germe più fecondo di attività, vi ha aperto la scaturigine della massima operosità ed energia. Certo, anch'esso riesce praticamente al dovere dell' abnegazione, dell' abdicazione al volere istintivo, naturale ed egoistico; ma per assorgere al vero volere, al volere buono, giusto e santo. Sicchè l'anima cristiana, quando con cuor puro e con sincera devozione conforma ed uniforma il proprio volere a quello di Dio; e compie realmente i doveri e gli scopi della vita, ed effettua in modo positivo il bene, sente di raggiungere la sua vera destinazione, di affermarsi nella sua verità. Il suo ideale supremo non è il nulla concepito come Dio; ma Dio, ch'è la pienezza dell'essere e del bene. E il sollevarsi alla comunione con Dio, il vivere in Dio e per Dio, non è solo un ideale trascendente, non è un semplice *di là;* ma un ideale sceso anche nel *di qua,* che si muove e, per quanto è possibile, vuol farsi già valere nella vita e nella

realtà dell'esistenza, non fosse che come avviamento, apparecchio alla sua perfezione, alla sua piena integrazione nel *di là*.

Sarebbe non poco singolare, dove l'Ebraismo con quel pessimismo che delle sue qualità etniche sembra una delle più resistenti, si fosse tenuto immune dalla rigidità ascetica. L'*Ecclesiaste*, il *Libro di Giobbe* si spiccano dal più intimo fondo della coscienza ebraica. Da questa ci viene il ricordo che *noi siam polvere*. Ed è essa che canta: « i giorni dell' uomo « son come l'erba; egli florisce come il fiore del cam- « po; se un vento gli passa sopra, il fiore non è più; « e il suo luogo non più lo riconosci ». (*Salmo* CIII). Giobbe maledice il giorno della sua nascita. E Salomone reputa felici i morti a petto dei viventi; e a petto degli uni e degli altri stima felicissimi quei che non sono mai nati e non conoscono il male che accade sotto il sole. Sicchè nulla di più naturale che anche in seno dell'Ebraismo si riscontrino le vestigia di associazioni dedite alla meditazione, alla preghiera, rifuggenti dalle cure mondane e dalle lotte dell'esistenza. E nella Palestina gli Esseni possono essere riguardati come un vero e proprio ordine monastico. Quanto le loro regole di vita dovessero apparire bizzarre alla fantasia prosaicamente obiettiva ed utilitaria dell'antico romano, ce lo dice Plinio, che nella *Storia Naturale* (V, 15) ne parla così:—« Strana « razza di uomini codesta! Senza mogli, senza de- « nari, all'ombra di palmizii, si rinsanguono di giorno « in giorno con la schiera di coloro cui i flutti del

« destino spingono e adducono, stanchi dell'esisten-
« za, a vivere secondo lor costumi. Sicchè da secoli
« sussiste, si propaga una specie, presso la quale
« pure manca ogni riproduzione ».

La genesi dell'Essenismo è uno degli argomenti più discussi e contrastati fra i seguaci della Scuola di Tubinga. L'Hingenfeld lo dice animato tutto o solo dalla ricordanza delle virtù e delle aspirazioni dei Profeti, e da una decisa propensione a seguire le une e recare in atto le altre. Lo Zeller invece pretende che quello cedesse agl' influssi delle intuizioni filosofico-mistiche dell'antico e assai diffuso ascetismo orfico-pitagorico, la cui viva efficacia si era fatta sentire entro la cerchia stessa dell'Ebraismo. Ma molto più probabile e fondato sembra il ritenere che gli Esseni fossero il prodotto e il risultato della prima e della seconda tendenza spirituale insieme combinate; e di questa opinione media sono il Keim e il Pfleiderer. Certo, la notizia di Giuseppe Ebreo (*Antiqu.* XV, 10, 4) che « gli Esseni usavano seguire le ma-
« niere di vita prescritte da Pitagora e da loro ap-
« prese dai Greci », lascia evidentemente pensare, che essi si appropriassero i concetti e i costumi dei Neopitagorici. Ma non dice punto, e non può dire, che l'origine dell' Essenismo sia da far risalire addirittura al Neopitagorismo. Dove per poco si guardi nell'intimo dell'Essenismo, è evidente, che il pensiero suo fondamentale è di schietta origine ebraica; anzi, a rintracciarne le radici, non è d' uopo nemmeno uscire dai confini del Fariseismo. Esso però si stacca dall'e-

lemento particolare, nazionale e mondano della religiosità giudaica e farisaica, in quanto accenna e si avvia ad una concezione idealmente umana, nella forma di una spiritualità trascendente, che diventerà poi la nota caratteristica e distintiva della teologia e della filosofia della religione giudaico-alessandrina. Sicchè l'Essenismo è, veramente, da considerare come il primo scontrarsi che fanno il giudaismo e l'ellenismo nella fede e nei costumi.

Ma checchè sia della loro genesi, basta a noi il fatto che gli Esseni, questi *medici*, questi *purificatori* e *salvatori delle anime,* s'erano ritratti, scontenti del mondo, in luoghi apportati sulle rive occidentali del Mare Morto, a vita comune e divota, composta a gerarchia, secondo il grado maggiore o minore di austerità ascetica.

Un altro antecedente storico del monachismo ce l'offre l'Egitto. Paese misterioso ed enimmatico per eccellenza, che prende la sfinge a sua insegna, niente poteva fare che non fosse naturalmente disposto, appropriato alla contemplazione estatica, al fiorire di un misticismo soprannaturalistico e tutto assorto nel pensiero del *di là*. Già il sacerdozio, da tempo immemorabile, vi si era composto a stato per sè, a casta chiusa, con regole ieratiche e proprie consuetudini di vita. Dalla organizzazione sua la tradizione racconta aver Pitagora derivato il concetto dell'ordinamento dato alla sua scuola di Cotrone. Ed è noto che i Pitagorici traevano vita comune, la quale e nelle forme esteriori, e negli scopi etici cui era indirizzata, e nelle

massime morali e pratiche ed anche igieniche ond'era governata, rendeva immagine di una vita claustrale. Più tardi però s' incontrano in Egitto i *Terapeuti*, sètta religiosa affine a quella degli Esseni; e il primo storico della Chiesa Eusebio, li battezza addirittura, benchè erroneamente, per cristiani apostolici. Lo schizzo ch'ei porge della loro maniera di vivere, è assai notevole:— « Abbandonati gli averi ai lor pa-
« renti, vivono in comune, in contrade solitarie, uo-
« mini e donne rigorosamente separati, in astinenze
« continue, tutti immersi nella meditazione delle cose
« divine, studiando dallo spuntar del sole sulle sacre
« scritture, ovverò componendo e cantando laudi ed
« inni di devozione; e non bevono nè mangiano qual-
« cosa che in sulla sera, alcuni il terzo giorno soltanto,
« non mai però vino nè carne » (*Hist. Eccl.* II, 17). Il fatto è che, pieni della verità della dottrina alessandrina, di questa prima filosofia della religione e della rivelazione, svolta e recata a perfezione specialmente da Filone, la quale cerca mettere insieme e conciliare i principii del sistema platonico e dello stoico con i dati della rivelazione divina contenuti nel mosaismo, i Terapeuti passavano la vita in solitarie capanne sul lago Mareotis, presso Alessandria, assorti nella contemplazione e adorazione di tali intuizioni filosofiche, diventate per loro convinzione profonda e regola religiosa di vita. Sicchè, essi evidentemente non sono cristiani apostolici, quali Eusebio li suppone; ma è altrettanto evidente, che l'esistenza loro è, ad ogni modo, quasi anticipazione di quella dei monaci cristiani.

## II.

E l' Egitto appunto , e se ne vedrà il perchè più oltre, è il paese predestinato ad essere come la cuna del monachismo cristiano. Quivi si mostrano i primi monaci, i solitarii, cioè, gli eremiti ed anacoreti, i quali poi, raccogliendosi nelle *Laure*, dove pongono accanto le loro capanne, adombrano già la comunità claustrale; e quivi pure si veggono poscia sorgere e formarsi i primi cenobii e monasteri. Egiziano è Antonio , l' Abate , della grande e varia famiglia dei monaci il più antico stipite o, a dir meglio (poichè Paolo di Tebe, un altro egiziano, lo aveva già preceduto nel deserto ), il prototipo schietto. Come nessuno altro prima, Antonio coi digiuni, con le macerazioni , con i tormenti contro gli stimoli e le tentazioni della carne, con le lotte incessanti contro le aggressioni dei demonii, ed anche con la operosità , riassume in sè o preunzia tutti i lati più caratteristici, i tratti e le tendenze più scolpite e spiccate del monachismo. Egiziano è pure il discepolo di lui , Pacomio, il primo che fondasse conventi di frati e di suore sull' Isola del Nilo, Tabenna. E nell' alto Egitto, nei deserti della Tebaide , i seguaci e gl' imitatori di Antonio e di Pacomio crebbero tanto di numero che, secondo le parole di un antico storico della Chiesa, presto le città parvero essersi fatte deserte, e popolati invece i deserti.

La genesi adunque del monachismo cristiano è ideal-

mente affatto intima all' uomo, e storicamente poi assai più remota che i più forse non pensino. L'avere però antecedenti storici parecchi ed antichi non toglie che, nell' àmbito del Cristianesimo, il monachismo assuma atteggiamenti e modi di essere suoi propri. Accanto e al di sopra delle rassomiglianze, delle corrispondenze con le forme che lo precedono, si veggono bensì dominare le sue qualità specifiche e distintive. Onde di esso accade domandarsi: — Ha per sè il monachismo cristiano un suo ideale? — E in che consiste codesto ideale? — E in quali forme e in quanta misura è giunto a realizzarlo? — E può dirsi forse che seguiti oggi a rappresentarlo attuosamente e storicamente come in passato? — O non è vero piuttosto che nelle intuizioni fondamentali del mondo moderno l'ideale monastico è alcunchè di superato? — Qual è, insomma, il processo storico, pel quale il monachismo cristiano è passato, e quali influssi ebbe esso a spiegare sulla storia e sulla civiltà? — Ed è forse in grado di spiegarne tuttora?

A sentir porre istanze siffatte, suonerà forse strano a molti che, a proposito del monachismo, si parli di storia e d'influsso, d'azione sulla civiltà e sulla storia. E quale storia e qual significato, quale efficacia storica possono avere gl'ideali della povertà della castità, dell'obbedienza mogia, passiva ed inerte? E il fuggire il mondo, il rinunziarvi non è, per avventura, un precludersi ogni svolgimento, un appartarsi, un tenersi estranei, ostili ad ogni moto sto-

rico? E se una storia, un movimento è pur penetrato negli ideali del monachismo, non si dirà forse che ciò sia stato in contraddizione aperta, intrinseca con lo spirito dell' istituzione, e che il monachismo abbia così in fondo protestato contro il proprio concetto, negato quasi se stesso e lo spirito suo?

Queste ed altrettali osservazioni ovvie, benchè messe innanzi e rimuginate sino alla nausea da intelletti che si reputano forti e superiori, possono parere ed essere teoricamente, astrattamente giuste. Pure, nei fatti e nella realtà il monachismo ha avuto per sè una storia; storia piena e ricca, e non esteriore soltanto, ma interiore. E questa storia sua, questo suo processo organico ed evolutivo è stata di un efficacia viva e grande sul mondo e sulla civiltà.

## III.

I più dei cultori di storia religiosa ed ecclesiastica non tralasciano, com'è naturale, di portare la loro attenzione sull'originarsi del monachismo nel seno del Cristianesimo, e poi anche sul posto che in esso prende. E i lor modi di vedere al riguardo aprono l'adito a non lievi dispareri. Così il Gieseler si limita ad attribuirne l' origine al bisogno della solitudine e dell' ascetismo cencepiti come mezzi e condizioni per sentirsi e farsi più prossimi alla divinità. Il Neander invece pretende di farne addirittura una specie

di semplice appendice, di coronamento dell' edifizio organico e della costituzione della Chiesa. Lo storico Hase preferisce considerare l' essenza del monachismo quasi cosa che stia per sè, dipendente da una morale che pone il culmine suo nel rinunziare e nel fuggire il mondo; sicchè, veramente, riesce difficile di scorgere le motivazioni e i nessi che la ricongiungono con la vita della Chiesa. Da ultimo, il Baur, certo, con maggior concretezza ed acutezza, nel fondo del bisogno ascetico, dal quale il monachismo sarebbe spicciato fuori, scopre ad un tempo un motivo religioso ed uno morale; onde considera il monachismo come una forma propria e specifica di sviluppo della moralità cristiana ed insieme delle intuizioni dommatico-teologiche della Chiesa.

Senonchè, queste varie soluzioni sembrano lasciare, più o meno, nell' ombra il problema veramente primordiale. Lo studiarsi che esse fanno di fissare l' origine e il luogo del monachismo nel processo storico della Chiesa, è alcunchè di subordinato, di secondario rispetto ad un quesito ben più profondo e sostanzioso che vi è dentro implicato; ed è questo: il monachismo è, per avventura, da riguardare qual derivazione, qual filiazione congenita, inerente al principio del Cristianesimo?—Quì, come è frequente il caso, un taglio netto tra l'affermazione e la negazione non si può fare, senza ben determinare quel che si debba intendere.

Noi sappiamo che il monachismo ha una radice psicologica, la quale s'insinua profonda nella coscien-

za dell'uomo. Come tale, esso non può dirsi straniero o ripugnante a nessuna forma di religione, e quindi neppure al Cristianesimo. Poichè, attraverso la varietà fenomenica delle sue manifestazioni, il fondo della natura umana rimane a se stesso identico, si vede il monachismo prodursi, sotto gl' influssi delle religioni orientali, come nella cerchia del principio cristiano, ed insino, si può dire, nel mondo del paganesimo classico, (e non nel consorzio soltanto pitagorèo, del quale fu poc'anzi cenno, ma in certe corporazioni ieratiche e sacerdotali che si collegano col culto di singole divinità e con la istituzione dei misteri); lo si vede, dico, prodursi qual generazione più o meno naturale, spontanea dello spirito, non voluta nè posta da alcuno artificialmente o meccanicamente. Però, dove al di là di tal veduta generica e indeterminata, si guardi alla cosa più in concreto, e si tenga conto degl' insegnamenti proprii del Cristo, delle sue dottrine, quali ei le ha consacrate nei suoi Discorsi, è manifesto che il principio del Cristianesimo e quello del monachismo non sono indissolubilmente legati.

Il Cristo infatti non compie la sua missione altamente rivelatrice e riformatrice, non induce nella coscienza umana quel profondo rivolgimento, pel quale la investe tutta di un nuovo senso del divino e vi spira addentro la certezza della propria intimità con Dio, o, più esattamente, della capacità sua a sentire e portare in sè Dio, se non perchè alla religiosità, che è osservanza esterna del precetto scritto, adempimento

formalistico e letterale della legge, sostituisce la religiosità nello spirito e nella verità. La possibilità della riconciliazione dell' uomo con Dio, la sostanza della giustificazione e santificazione della vita, egli la riconduce a quest'unica esigenza suprema: alla disposizione dell' animo, alla determinazione interiore, comprovata e confermata dalla condotta pratica nelle relazioni concrete dell' esistenza. Il Regno dei Cieli che egli annunzia, il diventare partecipi dei beni celesti ch' ei promette, non dipendono da pratiche ed esercizii di pietà esteriore; ma dipendono tutti dalla purezza del cuore, dalla integrità e veracità della coscienza, dall' amore illimitato e dall' abnegazione nei contatti col prossimo. La sua nuova legislazione il Cristo la riassume e la fa culminare nel precetto: « Siate per« fetti come è perfetto il Padre vostro che è nei Cieli ». Con che egli significa appunto, che all' essenza del Regno messianico, alla vita giusta e santa, basta il conformarsi al sublime ordinamento divino, nel quale Dio è tutto e penetra ogni cosa con la sua giustizia e col suo spirito.

Del resto, non ci è forse uno solo dei dati fondamentali del concetto monastico che non paia l'apposto diametrale, l' antitesi della dottrina sua. Egli non sa nulla dell' anima che nel corpo si sente e si trova come costretta, come chiusa in un carcere. Tutti i suoi discorsi porgono testimonianza del reputare che egli fa il creato una cosa santa. E nella natura e nella vita vede un ordinamento divino. In generale, la vita è per lui quella che si svolge nell' adempimento dei doveri

naturali. Non respinge quindi l'esistenza in mezzo al mondo e in mezzo alle condizioni e relazioni della socievolezza. Impone la continenza e la castità nelle azioni e nelle intenzioni; ma non condanna il matrimonio. S' intrattiene spesso a parlare del lavoro e dei lavoratori, dei miseri, cioè, degli afflitti e degli affannati, e li mette al di sopra di quei che tripudiano e sguazzano negli agi, nei godimenti e nelle ricchezze, e predice loro che grande sarà il premio e il gaudio, che avranno lassù, nei Cieli. Ripugna a lui uno stato eccezionale, superiore, straordinario di giustizia e santità. Cercare e trovare ogni dove Iddio, dedicarsi interamente a lui, uniformandosi, rassegnandosi al suo volere: questo è nel concetto e nello spirito suo la giustizia, la santità accessibile o comunicabile a ciascuno che, mercè la compunzione e la contrizione, il voglia energicamente; anche a chi abbia sino a qui vissuto nella colpa e nell'iniquità. Anzi il ricondurre sulla buona via, il salvare i peccatori appunto, trasmutando in essi, grazie alla contrizione, la vecchia coscienza nella nuova, è ciò che specialmente lo punge e attrae. La costituzione rigida di una comunità che lega ed obbliga i suoi membri con la forza del voto e con le regole dell' ordine, gli è aliena affatto. I segni esterni e le pratiche e gli esercizii speciali rigetta come ostentazione ed ipocrisia. Il suo fare pochissimo conto delle abluzioni qual modo di purificazione, diventa presto in bocca ai Farisei argomento di biasimo e di accusa contro di lui. Il Cristo non vuol fondare nè fonda una comunità particolare che abbia per sè il

diritto o il possesso di una più eletta ed elevata moralità. La sua parola è rivolta a quanti sono uomini disposti e preparati a santità e giustizia. Con la sua *buona novella* s' indirizza al popolo tutto. E in mezzo al popolo vive, e nella coscienza di questo vuole accendere la nuova vita interiore, il nuovo sentimento del divino. Insomma, dalla pietà e moralità monastiche nulla è più lontana e diversa della religiosità predicata dal Cristo, di quella sua forma di vita moralmente libera nella fede vivace nel Padre che è nei Cieli.

Al quale proposito piace riferire alcuni concetti di un pensatore grave, il Pfleiderer, investigatore acuto della natura della religione e del Cristianesimo, e tutt' altro che propenso a giudicarne con ossequio ed umiltà ortodossa:—« È un errore—egli dice—credere, come oggi si fa spesso, che l'ascetismo e il rifuggire dal mondo e l'attitudine negativa fossero dell'essenza del Cristianesimo. Questo era bensì sin dagli inizii appieno consapevole della sua destinazione a diventare *la luce e il sale della terra*, ad essere il *lievito* del mondo, il quale voleva e doveva trasformarlo e rigenerarlo tutto. Solo lo stato di compiuta superstizione e di profonda corruzione morale in cui il mondo pagano s'era immerso, spiega come i contatti con codesto mondo dovessero ripugnare ai primi cristiani. E ai motivi derivanti dalle condizioni della storia e del tempo s'aggiungeva poi l' intuizione escatologica propria alla comunità cristiana primitiva. La viva aspettazione, la certezza del prossimo ritorno del Cri-

sto e dello stabilirsi del suo regno messianico e soprannaturale, non era evidentemente fatta per destare il senso e l'interesse per la realtà pratica e sussistente del mondo, nè per sospingere ad un lavoro positivo in servizio dei suoi fini etici e della sua cultura ».

Adunque dal principio del Cristianesimo al principio del monachismo non vi è trapasso necessario. Il monachismo tallisce, veramente, sul fusto della Chiesa. Non generazione propria del concetto cristiano, esso è bensì un momento di quella forma di attuazione pratica, di realizzazione storica del Cristianesimo, ch'è la Chiesa, e specialmente la Chiesa cattolica. Dati i tempi, le circostanze, le condizioni fra le quali questa è costretta a muoversi ed operare; dati gli atteggiamenti varii che via via deve prendere, e lo spirito che deve dispiegare nel compiere i fini suoi; un punto giunge, in cui il monachismo si manifesta come un prodotto delle cose stesse, come un effetto, a dir così, indispensabile, inevitabile del processo stesso della Chiesa.

## IV.

Ciò spiega come il monachismo non sia antico quanto la Chiesa, non nasca a un tempo con questa. Non si vede infatti per qual motivo fra i credenti primitivi dell'epoca apostolica si sarebbe formato per la pratica rigorosa della religiosità uno stato speciale. La cerchia intera dei concetti e dell'esistenza di quelli appare allora improntata di una semplicità e di un

candore di fede esemplari. Nessuno di essi aveva in pregio la vita reale sussistente. In ogni lor pensiero è ferma la convinzione che il mondo, qual'era, s'appressava alla sua fine. Ed è pure da aggiungere che questo pessimismo dei primi cristiani aveva in sè alcunchè di forte, di virile, che mal si sarebbe conciliato con una negativa austerità cenobitica. Credevano sì, che il mondo andasse incontro al giudizio finale; ma ritenevano insieme che in quello il regno di Dio avrebbe pur posto e trovato la sede sua. È quindi da reputare una mera esagerazione del tempo in che la vita monastica comincia ad esser circondata di grande rispetto e venerazione, l'averla fatta risalire sino al Vecchio Testamento , sino ad Elia, a Giovanni il Precursore, in generale, agli antichi Profeti che vivevano nella solitudine lungo le rive del Giordano; e l'essere, di mano in mano, stiracchiando nella interpretazione di alcuni luoghi biblici e con l'aiuto di vecchie leggende, riusciti al punto di concepire e raffigurarsi il Cristianesimo primitivo ed apostolico come un vero e proprio monacato. Senza dubbio, ci era, se si vuole, del monacale, dell'austerità, cioè, di costumi e di vita, nella esistenza dei Profeti ed anche dei primi Cristiani; ma dal complesso delle condizioni e relazioni storiche, soprattutto dal complesso dei concetti religiosi e morali, onde il monachismo s'informa, si è lontani affatto. Nè è poi più ammessibile la pretensione che affacciano i monaci, di fare dell'Apostolo Paolo il loro gran patrono. È un inganno il credere che nella pri-

ma *Epistola ai Corinti*, dove l'Apostolo consiglia la carità come la maggiore delle cose e la pone al di sopra della fede e della speranza (Cap. XIII), e a quelli che non sono maritati dice, ch' è bene per loro che se ne stiano come se ne sta lui, avvegnachè colui ch' è maritato debba aver cura delle cose del mondo (Cap. VII, 8 e 33), egli abbia stabilito le fondamenta e le ragioni dello stato monastico. La parenetica dell' *Epistola* si assomma non nella apoteosi del celibato, ma nella fede irremovibile nel ritorno del Cristo per giudicare i vivi e i morti. E tutte le esortazioni e le promesse dell'Apostolo hanno un carattere universale, poichè avvertono che nell' avvenimento del Cristo saranno vivificati coloro che son di Cristo (Cap. XV, 23); e che non si debba giudicare di nulla, finchè sia venuto il Signore, il quale metterà in luce le cose occulte delle tenebre e manifesterà i consigli dei cuori; e allora ciascuno avrà la sua lode da Dio (Cap. IV, 5).

Però è vero pure che sin quasi dai primordii occorrono eventi nel seno della Chiesa che sono da riguardare quali prodromi del monachismo.

Niente poteva fare, che, ad essere alcunchè di operativo, di attuoso, di storico, ad affermarsi nel mondo e prendervi il posto suo, la Chiesa non si mettesse, per prima cosa, come, del resto, ogni nuovo e grande principio morale che vuol penetrare nella storia, non si mettesse, dico, alla critica delle condizioni sociali pratiche, morali, concretamente sussistenti; non si

mettesse a scuoterle e sgretolarle; e non cercasse d'indurre, di costringere gli uomini, dominati per solito dall'abitudine, e quindi restii e pigri nell'accogliere le nuove ingiunzioni dello spirito del mondo, a riconoscere di quanto i modi loro di credere, di sentire, di vivere fossero intimamente guasti e falsi e insostenibili. Una Chiesa cristiana che non si sforzasse d'investire l'uomo dal lato delle volizioni e delle azioni e di generare forme di esistenza in armonia coi proprii principii, sarebbe rimasta qualcosa di astratto, d'inefficace, di morto, ed invano avrebbe aspirato ad impossessarsi del mondo e dominarlo col suo spirito. Se non vi è mai stata religione che non fosse a un tempo un codice morale per la condotta della vita, si può immaginare, quanto dovesse esserlo e sforzarsi di diventarlo la cristiana. Mirando, quanto niun'altra, al rinnovamento totale del contenuto etico della coscienza, essa doveva pur riporre il supremo dei postulati suoi nella esigenza di conformare la vita pratica alle intuizioni e convinzioni interiori. Onde nell'amare e servire Iddio, fuggendo il mondo, abdicando al proprio volere individuale, distaccandosi dai beni e dagl' interessi terreni, la Chiesa pone il segno più alto e perfetto di vita cristiana. Senonchè, data questa sua critica, formolati così la sua esigenza e il suo ideale pratico di vita, niente pure poteva fare, che e quella e questi non si riverberassero sull'ordine dei concetti teoretici, e non si ponesse presto il quesito, quali conseguenze fossero

da cavare da quella critica e da quella esigenza, quale portata ed estensione s'avesse ad accordare all'una e all'altra.

Primi a rispondervi furono gli Gnostici in sugl'inizii del II secolo. Iddio è per loro il signore e creatore degli spiriti. Contro di lui sta il regno della natura, della materia, del male. Lo spirito umano è una creazione divina; ma è costretto entro i limiti del suo nemico, del mondo, cioè, e della finitezza sensibile. La redenzione consiste nell'affrancamento dello spirito dal corpo, nella reintegrazione della pura spiritualità. Di qui il dovere morale assoluto dell'ascetismo, del separarsi dalla natura in sè demoniaca, e dell'immedesimarsi, mercè il sapere e la cognizione, con Dio, con la propria e prima scaturigine dello spirito.

Questa dello Gnosticismo può dirsi la prima crisi storica in seno della Chiesa, ed insieme la prima affermazione del concetto monastico. Per vincerla la Chiesa è obbligata a respingere come fallace, come a sè straniero il dualismo assoluto che si tenta mettere a base teoretica di quella critica e di quelle esigenze, che pure erano il più genuino, il più immediato prodotto suo. Di un Cristianesimo fatto per gli spiriti eletti; della distinzione gnostica, secondo la quale l'ideale cristiano non è raggiungibile che col pensiero e con la cognizione, non vuole che si parli. Tien fermo invece un ordinamento della vita cristiana a tutti universalmente accessibile. A partire dallo scorcio del II secolo il Cristianesimo nel concetto del-

la Chiesa è inconciliabile con la fede in un dualismo assoluto tra Dio e il mondo, tra lo spirito e la realtà sensibile, e con ogni tendenza intellettuale, con ogni avviamento pratico che vi si fondasse sopra.

Senonchè, battuto, condannato, il nemico non si arrende. Mutata sembianza ed accomodandosi alle diverse condizioni, si appresta a scendere di nuovo in campo. I germi, per altro, onde doveva poi scoppiar fuori una seconda crisi, erano già apparsi innanzi che la prima cessasse. A mezzo il secolo II nelle relazioni esteriori della Chiesa era successa una radicale trasformazione. Numerose moltitudini le si erano rivolte, chiedendole disciplina morale e reggimento ordinato; il che aveva menato la Chiesa ad un bivio terribile: o iniziare una grande missione mondiale, penetrando, pigliando realmente posto nel mondo romano tutto sfasciato e avviato a dissoluzione, e smettendo dalla rigorosa osservanza dei principii suoi originarii da essa predicati; ovvero mantener questi saldi ed inflessibili, rassegnandosi però ad essere e rimanere una sètta piccola, ristretta, chiusa, inaccessibile alle moltitudini, e rinunziando al potere di condurre i popoli, di educarli e salvarli. Voci che esortassero la Chiesa a restar fedeli alla semplicità e purezza apostoliche non mancarono; ma, costretta dalla realtà delle cose, essa non potè indursi ad ascoltarle. E, per effettuare il grande ufficio di educatrice dell'umanità, non rifiutò di mescolarsi con la cultura, col mondo e con lo Stato, e di appropriarsi i mezzi che questi erano in grado di fornirle. Quei

che, fondandosi rigidi sull' Evangelo, avevano protestato, dovettero contentarsi di scindersi dalla Chiesa, formando una sètta a parte, prendendo, dal loro capo, Montano, il nome di *Montanisti*. Grazie al loro ascetismo, al loro abbandono e disprezzo per la realtà terrena, pretendevano di essere essi i rappresentanti e possessori del vero Cristianesimo.

In questi Montanisti del II e III secolo, rigorosi nell'esercizio di pratiche religiose, avversarii di un ordinamento politico e gerarchico della Chiesa, nemici della proprietà e del matrimonio, si è voluto scorgere i precursori diretti del monachismo. E, in realtà, si può ammettere, anzi più in là la cosa apparirà innegabile, che i moventi, i presupposti concettuali e ideali degli uni e dell'altro in molti punti si toccano e riscontrano. In tutto il resto però, si noti bene, in tutte le maniere loro di essere e di manifestarsi i due fenomeni non offrono quasi nulla di comune.

Il monachismo si distingue dal montanismo massimamente per questo che, all'infuori dell'attitudine presa, qua e là, da alcuno o da alquanti individui, nella generalità sua, nè è una insurrezione aperta contro la Chiesa, nè dà vita ad una sètta eterodossa, nè in fine costituisce una semplice parvenza accidentale e passeggera nel seno di quella. Forma bensì una specie di Chiesa nella Chiesa. Da un lato, non se ne separa, non l'avversa; ma la riconosce; anzi la sorregge e protegge, e relativamente la legittima e convalida. Dall'altro, è una istituzione che s'inne-

sta intimamente con lo spirito della Chiesa, col modo in che essa concepisce, almeno astrattamente, la vita cristiana. In fondo, bisogna ben dire che l'ideale del monachismo è l' ideale stesso della Chiesa. Non diversamente da quello anche questa è rivolta ed intenta a condurre l' uomo a vivere nel *di qua* piamente, santamente, nella grazia del Signore, e ad assicurargli nel *di là* la salvazione e l'immortalità dell'anima. Sicchè l'uno rappresenta quello che rappresenta l'altra. E storia della Chiesa e storia del monachismo sono termini che stanno tra loro in intima e scambievole reciprocanza. Soltanto il monachismo ha un àmbito, a petto di quello della Chiesa, circoscritto, con confini rigorosamente delineati. La quale limitazione induce questo effetto che, condensando in sè tutti i pregi, tutti i meriti e anche i difetti della Chiesa, li riproduce ed espone in una forma sua peculiare, ingranditi e sempre in modo prominente, in grado superlativo ed eccessivo. Donde poi segue pure, che in fondo le corrispondenze e le reciprocanze dei due processi storici non escludono un certo conflitto, un intrinseco dissidio: il dissidio tra la rilassatezza ecclesiastica e la rigida tensione monastica; il quale però si attenuava non solo, ma si compone, grazie al significato che la vita claustrale assume, di non stare fuori, al di sopra o contro della Chiesa, ma di essere entro della Chiesa stessa niente altro che l' esemplare, l' archetipo della vera vita cristiana.

## V.

Volgeva il III secolo dell'era nostra. Pei seguaci del Cristianesimo correvano tempi feroci e spaventosi. Imperversavano le persecuzioni e i martirii. Questo diè la prima spinta al gran movimento del monachismo. Il ritrarsi nella solitudine, fissi nell'idea di Dio, parve ad alcuni il riparo migliore contro le crudeltà e le opere malvage di un mondo iniquo e impervertito.

Più tardi, col declinare dell'Impero Romano, convulsioni e lotte terribili accompagnavano il decadere e dissolversi del vecchio mondo e della vecchia fede. Le irruzioni dei Barbari col sangue e la morte spargevano ovunque rovine e terrore. Ciò non poteva non imprimere negli animi profondo, universale il sentimento della immensa vanità del tutto, della nessuna consistenza della compagine intera delle relazioni umane.

Qui accade rammentare il fatto che focolare proprio e centro mondiale della cultura era allora Alessandria. Ivi, oltre la letteratura e le scienze, aveva posto e teneva da più secoli il suo seggio specialmente la filosofia con una tendenza ad un sincretismo universalistico, il quale, a partire dalla metà del terzo secolo, doveva diventare il carattere più spiccato e culminante del Neoplatonismo. Ed ivi pure, accanto all'Alessandrinismo, aveva preso vita il movimento gnostico. Benchè nella vecchia forma ponga un nuovo conte-

nuto, e quindi assuma un proprio valore e significato, tuttavia lo Gnosticismo accoglie e continua il medesimo indirizzo sincretico. Parte seguitando le orme dell'Alessandrinismo, parte precorrendo il Neoplatonismo, anch'esso si sforza di essere, a suo modo, punto d'incontro e di conciliazione delle varie correnti dello spirito filosofico e religioso; anch'esso, benchè sulle ali di torbide fantasticherie, vuol fondere insieme i concetti del Cristianesimo con la dialettica dell'antica filosofia, e massime poi con la teosofia e le intuizioni religiose dell'Oriente. Questo fatto dell'essere Alessandria il centro più cospicuo della cultura ci abilita già ad intendere, come il monachismo dovesse in Egitto appunto segnare le prime orme sue e presto salirvi a grande rigoglio. Avvegnachè fosse troppo naturale, che quel sentimento di sconforto e di desolazione che s'era impadronito degli animi, si svegliasse soprattutto colà più ardente ed intenso, più energico ed irresistibile. L'esser desti e colti e più la coscienza del proprio vigore e valore rendono, d'ordinario, gli spiriti, per effetto di una reazione, direi quasi, fisiologica contro il preponderare dell'elemento psicologico, tanto più sensitivi, tanto più facili e pronti a commuoversi ed abbattersi pei contrasti e le avversità che la Nemesi inesorabile della storia arreca.

Insieme con questo concorrono anche altri motivi più particolari. Lo abbiamo innanzi avvertito, in sè e per sè lo Gnosticismo rappresentava la scissura, il dualismo rigido ed esclusivo tra lo spirito e la natu-

ra. Sicchè accennava all' ascetismo monastico come ad un necessario risultato suo; e, ad ogni modo, gli forniva l'antecedente logico, il presupposto intellettuale e morale. Aggiungi che, anche prima del venirvi su delle dottrine gnostiche, in Alessandria aveva preso vita una letteratura pseudosibillina, il cui tono torvo e fatidico non doveva meno di quelle servire già di avviamento all' ascetismo monastico. La minaccia di grandi e prossime calamità, il presagio di catastrofi e conflagrazioni che sovrastavano al mondo, non poteva non scuotere fortemente le immaginazioni e spaventarle e predisporle ad avere in orrore la realtà mondana. In fine, come s' è visto, l' Egitto fu la patria dei Terapeuti. Questi successori e continuatori degli Esseni pongono il vero antecedente storico e pratico del monachismo, prenunziando quel che dovranno effettivamente essere e fare i monaci cristiani. Se non l'intimo nocciolo della intuizione religiosa, certo, agli uni e agli altri sono comuni le tendenze, le abitudini, il metodo di vita, specie il modo di concepire il valore e i fini di questa, in opposizione al contenuto della realtà terrena e agli scopi della socievolezza. In sostanza, l'intuizione sulla quale i monaci si fondano, è quella stessa propria ai Terapeuti e agli Esseni; è la rappresentazione assai pronunziata della impurità, della degradazione della vita naturale e reale e della inadeguazione sua alla vita dell' anima e dello spirito. E, al pari degli ultimi, i primi cercano e pongono la giustificazione e santificazione della vita nella segregazione e nelle pratiche

rigide ed austere entro la cerchia e sotto la regola di un ordinamento chiuso.

Senonchè, per imperiose che fossero le circostanze e vicende storiche or ora accennate che aprivano l'adito al sorgere del monachismo e, prima che altrove, in Egitto, pure esse non sono da considerare che quale stimolo, quale occasione esterna al manifestarsi del fenomeno. In sè questo risaliva a scaturigine meno esterna, meno transitoria, e più intrinseca, più permanente. Le ingiunzioni, i comandamenti, le massime dottrinali e teologiche della Chiesa non potevano rimanere alla lunga senza efficacia pratica sulle coscienze veracemente credenti e cristiane. Ve ne furono di quelle che non le intesero a sordo, e presero sul serio tutto l'organismo dei principii dommatici e dei concetti escatologici, di cui la Chiesa s'era fatta banditrice e maestra. Fuggire il mondo, cercare il sereno godimento e la santificazione della vita nella intuizione di Dio, e, nel seguire il volere dell'Altissimo e nel riconciliarsi quaggiù con lui, apparecchiarsi devotamente alla morte e all'eterna beatitudine: questo diventò per esse il bisogno supremo. Tal fondamento intrinseco spiega come, anche venute meno le occasioni esterne, ond'era in prima spicciato, il moto non s'arrestasse. Dura non solo, ma si perpetua; e via via cresce per guisa che, iniziatosi nel III secolo con alcuni pochi che, stanchi, sfiduciati della vita, avevano preso la strada del deserto, s'era nel VI fatto gigante. Ciò rende similmente ragione del perchè, nato ed allevato nei deserti, il monachi-

smo non vi si fermasse lungo tempo, e ne uscisse, tornando a popolare le città; e come poi il rifuggire dal mondo, ch'è pure la tendenza, il principio suo costitutivo, sicchè non lo rinnega mai assolutamente, nè può mai alienarsene tanto che in fine non si senta costretto a riaffermarlo e non si sforzi con rinnovato ardore di reintegrarlo; il rifuggire, dico, dal mondo tempera in più modi, e di mano in mano si va accostando a quello, e vi entra e vi si asside nel mezzo col corredo delle sue intuizioni ed istituzioni, cercando, per quanto possibile, recarvi in atto i suoi ideali.

Intanto, intorno al motivo fondamentale teologico non tardarono ad aggrupparsene via via altri secondarii ed accessorii, i quali però non avevano minor forza impulsiva: motivi naturalmente varii, secondo il variare delle disposizioni e inclinazioni individuali, e non tutti i più sani, nè sempre i più puri. Se molti son quelli che si facevano monaci per servire Iddio, per dedicarsi davvero alla penitenza e diventar santi; grande comincia pure a farsi il numero di coloro che volevano solo passare per tali. Parecchi fuggivano le vanità del mondo, le follie degli uomini e i loro vizii; e parecchi invece il dovere e il lavoro. Accanto a quei che si macerano nella solitudine e nel silenzio, vengono anche a porsi i sognatori fantasiosi, arrischiati e pericolosi. Di qui discendono conseguenze molte e diverse. Alcuni si abbandonano a quelle esagerazioni di vita contemplativa ed estatica, a quegli eccessi nelle maniere di mortificare la carne che ricordano assai dappresso il fanatismo del *Dervis* fu-

rioso o l'austera quanto vuota esistenza del Bramino e del Bonzo nell'estremo Oriente, e di cui tutta una letteratura di leggende, di racconti e descrizioni, ci ha serbata la memoria. Ed è notevole che il mondo in nulla pigliava tanto diletto quanto nell'apprendere privazioni e penitenze e tormenti sì raffinati! Pareva che ciascuno, mercè la rappresentazione fantastica di quello che egli stesso non aveva volontà nè coraggio di praticamente effettuare ed imitare, volesse almeno averne nella immaginazione una viva effigie. Altri invece si mostrano indisciplinati, e riottosi, e talvolta anche licenziosi. E, a frenare l'indisciplina, a rintuzzare le diverse e contrarie tendenze degl'individui, appare necessaria, indispensabile una organizzazione. Così si compone la vita in comune. Gli anacoreti, gli stiliti, gli eremiti, i solitarii di un tempo, o si raccolgono in colonie, o si riducono addirittura a convivere nei monasteri.

Non ultimo fra i motivi dell'ingrossarsi della fiumana fu il bisogno e il desiderio di fuggire non il mondo soltanto della realtà politica, ma il mondo stesso della Chiesa. Quando si guardi al lungo processo, mercè il quale questa entra nella realtà politica e mondana, e se ne impossessa, e quasi con essa s'immedesima, secolarizzandosi, mondanizzandosi, mettendo pressochè in tacere le originarie ispirazioni evangeliche; e si sia in grado di afferrarne le cagioni e i risultamenti in tutto il complesso loro; non si può, certo, disconoscere che nel procedimento della Chiesa vi è alcunchè di necessario, che la trae

e cui essa non sa nè può resistere. Perchè, in fine, da un lato, codeste cagioni sono le condizioni storiche del mondo, nel cui mezzo essa è chiamata ad operare. E, dall'altro, i risultamenti dell'azione sua consistono nell'aver difeso ed assicurato non qualche avanzo di civiltà di poco valore, ma il Cristianesimo stesso, quale, in ragion dei tempi, l'umanità era solo in istato d'intendere e praticare. Senonchè, pel fatto dell'essersi mondanizzata, la Chiesa può ben promettere ora a quei che si rivolgono a lei, pace nel *di là*, ma qui, nel *di qua*, in terra, presentemente ed effettivamente, sembra aver smarrito la capacità di offrirla loro: essa s'è messa in una condizione tale che non può più essere luce e conforto salutare, non può chetare gli animi tutti, specie i più affranti, i più sconsolati per le tempeste e le miserie dell'esistenza. L'essersi dovuta mescolare con la mondanità le impediva di rappresentare la comunione dei santi, di rispondere, cioè, a quell'esigenza che era pure nel concetto suo, e che, come tale, essa non poteva ripudiare. E poichè la santità non pare più realizzabile nel mondo, sorge la spinta a realizzarla fuori del mondo, nella solitudine del chiostro. Onde il gran movimento non per picciola parte è motivato pure dal mondanizzarsi della Chiesa e dal desio di salvare l'ideale di questa. E sotto tal rispetto i monaci, mentre fanno rivivere alcuni dei concetti direttivi degli Gnostici, appaiono pure, in certa guisa e misura, seguaci o discendenti dei Montanisti.

Così, nel fondo fondo, il monachismo si mostra

quasi risultato di una contradizione, o meglio, quasi transazione pratica e necessaria tra la Chiesa qual era e la Chiesa quale avrebbe dovuto essere. E di qui deriva che questa sente di non poter disdire il movimento, senza rinnegare i proprii principii; epperò lo legittima, lo consacra, testimoniando che in esso era in effetto da vedere l'attuazione del tipo, dell'ideale primitivo della vita cristiana. E, a volta sua, il monacato, a differenza dello Gnosticismo, e massime poi del Montanismo, non le si leva contro, e non ne addita la vita, i modi, i procedimenti qual traviamento e depravazione. Storicamente è innegabile, che la Chiesa, mentre s'andava via via sempre più intimamente legando e quasi confondendo col mondo, con lo Stato, con la cultura, con gl'interessi terreni e profani, tanto più forte predicava quel principio che il monacato s'era per l'appunto proposto di tradurre in atto. Di grado in grado che diventa una specie d'istituto giuridico, la depositaria e dispensiera delle grazie e dei sacramenti, concepiti questi ed intesi quali azioni e pratiche esteriori, determinate, compiute meccanicamente, per la mediazione della gerarchia e grazie alla formola sacerdotale; essa pone innanzi alla coscienza cristiana un ideale destinato ad effettuarsi quasi non nel seno suo stesso, ma solo accanto ad essa. Più, insomma, s'immergeva, da un lato, ed abbassava nella mondanità; e più sollevava, dall'altro, l'ideale in una regione altissima, sublime e pressochè sopramondana. L'intuizione pura di Dio, l'internarsi in lui e l'immedesimarsi con lui, quale

obietto supremo della religiosità e della coscienza cristiana, è una propria generazione, anzi una delle più risolute affermazioni della Chiesa medievale e della teologia scolastica; della Chiesa essenzialmente gerarchica, e della teologia papistica per eccellenza. Malgrado di ciò, e forse appunto per ciò, l'autorità onde la Chiesa riesce a disporre, è immensa ed intera. E gli animi tutti, ma specie il monacato le si affidano devoti. Notevole è questo , che i difensori del sistema gerarchico, e i più arditi costruttori dell'edifizio teoretico-dommatico sul quale il primo si adagiava, sono monaci appunto. I più celebri maestri e Dottori scolastici del secolo XIII e del XIV appartengono agli Ordini Mendicanti. Si è a mezzo di quest'ultimo secolo, quando la corruzione e lo scadimento della Chiesa sono universalmente sentiti, sicchè il desio di una riforma della cristianità intera nel capo e nella membra è già vivo, ed un frate minore, *Alvarus Pelagius*, manda anch'egli in tal senso alte grida. E, nondimeno, egli stesso non prende scrupolo di sostenere ad un tempo: *Jurisdictionem habet in toto mundo Papa, nedum in spiritualibus, sed temporalibus*; (La supremazia del Papa si estende al mondo intero, e non nelle cose spirituali soltanto, ma anche nelle temporali); con che, per notarlo di passaggio, si vede quanto antichissima fosse l'infallibilità papale, se non secondo la formola, secondo le cose, ch'è ciò che importa.

Senza dubbio, nel monacato erano certe intime potenzialità che avrebbero potuto addurre forti altera-

zioni, anzi un profondo rivolgimento nella vita della Chiesa. Di che, oltre i singoli tentativi di riforma di parecchi membri suoi, è indizio il moto dei *Fraticelli* e degli *Spirituali;* ed è poi conferma il fatto di Lutero. In sostanza però il monacato, come istituto e corporazione, non si solleva, replico, contro la Chiesa, come già i Montanisti; e lascia invece che la Chiesa proceda tranquillamente per le vie sue. Nonchè gli sfuggano i pericoli del sistema gerarchico, o non ne tema le esorbitanze e i tristi effetti; e qui e là rivela il desiderio che vi si faccia riparo; ma in fine poi, con l'andare, nel seno suo la venerazione verso di quella prevale di più in più, e in generale può dirsi che non sia venuta mai meno.

VI.

E qui s'è giunti al punto di dover nettamente discernere l'Oriente dall'Occidente. Nella cerchia stessa della Chiesa e del Cristianesimo orientale e delle tendenze ed abiti spirituali loro proprii non mancano, specie fra i solitarii del IV secolo, alcune anime ingenue, che vivono liete di quel gaudio infantile che le aure schiette e le semplici impressioni della natura sogliono ispirare. Della natura sentono le bellezze, e ne fanno le lodi. Considerandola come il giardino di Dio, la descrivono con giubilo e candore da gareggiare con la schiettezza e semplicità antiche. Ma la generalità dei monaci e cenobiti rifuggono da ogni cosa, dalla cultura, dalla socievolezza, dal-

l'uomo e dalla natura. In tutto scoprono le tracce del maligno e tentazioni ed occasioni a peccare. Poichè l'ascetismo, come quello per cui mezzo è solo possibile sollevarsi alla intuizione pura di Dio, dev'essere scopo supremo, unico della vita, essi pensano che non si possa a meno di respingere, di avversare la natura e il mondo e l'amore del prossimo ed ogni forma di attività, tutto che in modo qualsisia possa turbarlo, alterarlo, renderlo men che intero e perfetto. Secondo loro, a purificarsi, a diventare religioso davvero, l'uomo deve totalmente affrancarsi sin dal mondo etico, affissare un ideale che, a dir così, totalmente se ne stacchi e lo trascenda. Sicchè la lor fede cristiana non attinge la verità sua che nel fare astrazione da tutta quanta la realtà etica ed umana.

Nessun dubbio che, dal punto di vista monastico, non quei modi di vivere dei pochi eremiti, che facevano eccezione, ma sì questi concetti comuni alla generalità dei monaci fossero rigorosamente coerenti e logici. Senonchè, è vero pure che quì si ha un'idea di ciò che sia cacciarsi nell'infinito, o meglio nell'indefinito, ed insieme nel vuoto e nel nulla.

E tale è appunto l'avviamento preso dal monachismo, e può dirsi anche dal Cristianesimo nell'Oriente; avviamento che dura tuttora, e che, nella illusione di tendere all'infinito, è riuscito veramente ad una infinita astrazione. Da una parte, si vede venir su una Chiesa legata sì con l'essenza popolare, ma sottomessa allo Stato, sino a fondersi totalmente con esso; una Chiesa, la quale, propriamente, non serve che al sem-

plice esercizio del culto, senza o quasi nulla efficacia sulla vita etica dei fedeli suoi, senza capacità nè forza di conseguire o prefiggersi alcuno scopo suo proprio. Dall'altra, un monachismo senza influenza sulla Chiesa, senza fini etici e storici, e quindi inetto a qualsiasi evoluzione, e rimasto, perciò stesso, oggi esattamente quale fu al tempo dell'Impero Bizantino, riponendo il colmo della perfezione in una tranquilla, in una immota contemplazione, vivendo sempre in una soddisfatta e beata ignoranza, e non dedicandosi mai ad alcun lavoro in servigio della Chiesa nè dell'umanità. E, come già nel V secolo, oggi ancora il dualismo e la tensione perdurano forti ed acuti tra il clero regolare e il secolare. Sicchè il monachismo non vive nella Chiesa, e nemmeno accanto, ma al di sopra della Chiesa. E la Chiesa non deve tollerarlo soltanto, ma ammirarlo e venerarlo. In fondo, ci sono qui due ideali separati: l'uno inferiore, l'ideale della Chiesa, ed è quello del culto: superiore l'altro, l'ideale del monachismo, ed è quello dell'ascetismo, che la Chiesa è impotente a rappresentare.

Intanto questa mancanza di vita storica ha fatto del monachismo orientale una forza d'immobile conservazione. Mercè la loro passività i monaci sono diventati i sostenitori, i mantenitori delle forme del culto e dei riti, degli usi e delle costumanze nazionali. Per tal modo lo slancio nelle eteree ragioni s'è vendicato, facendoli ricascare sulla terra. Il risultato ultimo è stato una Chiesa secolare, assoggettata allo Stato; e un monachismo dedito al più sterile asce-

tismo, difensore ostinato di tutti i pregiudizii, di tutte le superstizioni nazionali ed ecclesiastiche. L'ufficio massimo della fede e della religione, la regola e la condotta morale della vita, è rimasto fuori della vigilanza e dell'azione della Chiesa e del monacato. Codesto ufficio se l'è appropriato lo Stato, il rappresentante della pretta mondanità. Poichè Chiesa e monachismo rifuggivano dalla realtà della vita, lo Stato s'è in fine sostituito all'uno e all'altra e li ha costretti, pure accettando da loro le forme e le cerimonie del culto, a trattare la moralità pratica e sociale a sua posta, secondo il suo volere.

Nello Stato bizantino nei rapporti suoi con la religione si ha—così conclude l'Harnack—l'immagine di un bastardo dell'impero pagano, del quale in molta parte continua le tradizioni. E la vita del monachismo in Oriente mostra che l'ideale della contemplazione è un vuoto, un falso ideale; e che la mondanità riesce a far prevalere nella Chiesa i proprii fini, quando questa, per colorire ed attuare i suoi, trascende il mondo e si segrega, si rifugia in cielo e nel *di là*.

Diverso affatto è l'avviamento del monachismo in Occidente. Quivi caratteristica distintiva dello spirito e della organizzazione della Chiesa è, di aver questa avuto per sè uno scopo proprio ed altissimo, e con mirabile senno pratico e con rara energia di volere conformato ad esso ogni mezzo, ogni istituzione. La calma riflessione, la sagace obiettività, che vi dominano, e che contrastano con gli eccessi, con le vuo-

taggini e le fantasticherie dell'Oriente, dànno sin dal principio anche al monacato la propria impronta, e lo trattengono dal trasmodare, dal cacciarsi a capo fitto in un rigorismo logico, ma astratto e sterile. Così nell' Occidente esso riesce ad avere una storia vera, ad esservi uno dei fattori della storia della Chiesa e del mondo. Non vi sta di sopra e nemmeno accanto, ma entro e nel mezzo della Chiesa; anzi, al seguito del Papato, è il motore della vita della Chiesa papale e cattolica in tutti i campi dell' attività umana. E il suo svolgimento è come una successione di grandi personalità e di grandi caratteri.

Infatti, ciascuna delle riforme occorse nella Chiesa occidentale segna un grado in codesto svolgimento. La fondazione dell'Ordine dei Benedettini nel VI secolo, la riforma Cluniacense nell'XI, gli Ordini Mendicanti nel XIII, la Compagnia di Gesù nel XVI, se sono i quattro termini che indicano il cammino seguìto dal monachismo nell'Occidente, non additano meno, al tempo stesso, il moto storico della Chiesa cattolica. Avvegnachè da quello, dal monachismo, il quale, agitando e rinnovando l'aria nell'ambiente ecclesiastico, ha ritemprato a più riprese la fede negli ideali cristiani, questa sia stata via via salvata dalla decadenza, tratta fuori dai pericoli, messa in grado di resistere alle aggressioni.

Il monachismo è penetrato relativamente tardi e con certa lentezza dall'Oriente nell'Occidente. Da parte della Chiesa ebbe in prima ad abbattersi in una aperta opposizione. Notevole è pure, che il primo mo-

strarsi in Roma di alcuni monaci al seguito del fuggiasco Atanasio, il Patriarca di Costantinopoli, l'oppugnatore formidabile dell'Arianesimo, vi fu cagione, come cosa a vedere inusitata e strana, di stupore non scevro di beffe e sarcasmi. Però l'opposizione della Chiesa e la meraviglia e le derisioni del popolo durarono poco. Come già, all'uscire dalla Tebaide, nell' Oriente cristiano, così pure nell'Occidente, una volta penetrativi, i monaci non tardarono a propagarsi e disseminarsi per tutto. Sicchè all' irrompere delle orde barbariche, che vuol dire in sul finire del IV secolo, il monachismo vi si trova già solidamente stabilito.

Benchè l' ideale monastico fosse in Occidente il medesimo che in Oriente, pure colà, sin dal V secolo, vi appaiono nel fondo raccolti gli elementi e le condizioni intellettuali e morali, che dovevano assegnargli tutt' altra significazione e valore. La nuova intuizione cristiana del mondo e della vita, quale Sant' Agostino nel suo libro *De civitate Dei* l'aveva formolata, faceva della Chiesa il regno della giustizia e del bene morale, il regno di Dio in terra. Nel punto in cui l' antico mondo per intimo rifinimento dava gli ultimi tratti, quegli aveva delineato alla Chiesa il programma della sua attività e del suo avvenire. Come regno di Dio realizzato in terra, essa aveva a rendersi utile gli Stati e agl' imperi mondani, aveva a condurre ed educare le genti e le nazioni. E, in effetto, oltre ad aver fatto un largo spazio alle questioni religiose etiche

e pratiche, la Chiesa aveva pure in gran parte sostituita la visione di scopi positivi e reali, e l'aspirazione a raggiungerli, alle antiche speranze nel ritorno del Cristo visibile, alle immagini e fantasie chiliastiche ed anche alle astratte logomachie e discettazioni dommatiche e teologiche.

Naturalmente, la Chiesa si prefiggeva così un fine indipendente accanto allo Stato e per lo Stato. Essa doveva e voleva servire insieme Iddio e il mondo. Di quì il problema intorno all' attitudine sua, al suo posto rispetto allo Stato e ai poteri politici e a tutto l'ordinamento giuridico-sociale. Sarebbe stato codesto un rapporto di coordinazione, di subordinazione ovvero di superiorità? Si può dire che tutta la storia del cattolicismo occidentale non rappresenta che la lotta dei grandi Papi del Medio Evo per realizzare la supremazia, la dominazione universale della Chiesa sul mondo.

Posto il problema e la lotta che per esso si accese, il monachismo occidentale o, sull' esempio dell'orientale, doveva appartarsene e continuare ad essere quaggiù un semplice apparecchio pel *di là*, per la vita d' oltretomba, ovvero mescolarvisi e cooperare al grande uffizio dell'educazione morale e della condotta spirituale dell' umanità, mediante l'evangelo, e contribuire così ad edificare nella chiesa il regno di Dio in terra. In realtà è accaduto che esso ha insieme voluto, e sino a un certo punto anche fatto, l'una cosa e l'altra. Senonchè, pur partecipando agli scopi della Chiesa e non volendo, d'altra parte, rinunziare al

suo ideale primitivo della vita contemplativa non ha potuto in tutto e sempre battere le vie medesime della Chiesa, fondersi interamente con essa, ed ha avuto perciò una storia sua particolare, intimamente connessa e nondimeno distinta da quella della Chiesa.

## VII.

La quale storia, a volerla innanzi tratto abbracciare con sguardo sintetico nella totalità sua, ha questo di speciale, di essere una continua altalena di elevazione ed abbassamento. Qualcuno ha notato, che le istituzioni anche sante e pie spesso tralignano; che, stanche di guardare il cielo, piegano alla terra e nel suo fango s'invescano; e che allora, col mancare della carità, si parte da loro ogni principio vitale e divengono rami sterili e caduchi. Certo, il monachismo non fa eccezione alla massima; ma, replico, vi si subordina, seguendo un processo tutto suo. Dato il distacco della realtà dall'idea, esso vuole rappresentare l'idea, il principio cristiano fuori della realtà, fuori, a dir così, del mondo, in una condizione di purezza sovraumana e trascendente. Senonchè, la condizione è tesa, è forzata; onde alla lunga non regge. Lo sforzo per realizzare l'ideale presto s'allenta e flacca. E quanto maggiore l'astrattezza dell'ideale, quanto più alta la sublimità in che vien collocato; tanto più sollecitamente agli slanci fervidi e ardimentosi dell'entusiasmo tengon dietro la prostrazione e il languore. Nondimeno, l'energia morale e religiosa negli animi

non si spegne, e vi rinnova e ravviva l'intima pietà, e vi desta sempre daccapo impeti freschi e giovanili. E così nella sua storia il monachismo apparisce come un tentativo incessante di reintegrazione del proprio ideale. Ma via via poi, attraverso questa vicenda di sforzi, attraverso questo ergersi sublime e scadere, per quindi risollevarsi di nuovo, si va accostando sempre più alla Chiesa, dalla quale pure trae gli stimoli e gl'impulsi alla sua operosità pratica, e le si lega sino a diventare nel seno di lei una potenza, sino ad appropriarsi, a rappresentare esso in fine le tradizioni e la disciplina ecclesiastica.

La Regola dettata da Benedetto di Norcia nel VI secolo segna il primo e veramente glorioso periodo della storia del monachismo. Con codesta regola fu messo termine a quel andare errando e vagando a caso tra forme indeterminate, a quel tenore di vita piuttosto avventuroso e fantasioso, che era stato sino allora uno dei tratti proprii della esistenza dei monaci; la quale ora, con la stabilità, riesce anche ad una attività ordinata e feconda. Notevolissimi sopra di ogni cosa sono in quella Regola i doveri di stretta obbedienza e di austero lavoro, specie agricolo, imposti ai frati. Essa si fonda sul semplice principio che l'ozio è il capital nemico dell'anima; e adduce con ciò frutti davvero prodigiosi. Nel VII secolo i Benedettini si sono sparsi in ogni luogo. Ovunque li si vede tutti intenti a dissodare boschi, a rendere fertili lande inospite e deserte. Presto si pongono pure a studii severi, non solo ecclesiastici, ma

anche profani. Il che fu in massima parte dovuto all'impulso di Cassiodoro, del grande e dotto Ministro di Teodorico. Ritiratosi nel 538 nel monastero *Vivariense*, ch'egli fondò nelle Calabrie, fu lui che fece dei Benedettini i ricercatori e conservatori dei tesori letterarii della classica antichità, fra gli altri obblighi, prescrivendo loro anche l'amore e il culto delle scienze e delle lettere. Più secoli dopo, appunto come lui, e forse sulle sue tracce, si comportava Bonaventura, il Dottor Serafico, il primo che avviasse all'esercizio delle discipline teologiche e filosofiche quell'Ordine Francescano che, all'infuori del promuovere la ingenua religiosità del cuore, pareva nato per escludere ogni bisogno di sapere, di dottrina e di attività intellettuale. Così, a breve andare, delle cantiche dei poeti pagani, delle opere degli storici, delle speculazioni dei filosofi antichi, nulla sfugge all'attenzione e alle lucubrazioni dei Benedettini. La loro laboriosità è tanta che *Benedettino* è presto sinonimo ed equivalente di *lavoratore indefesso*. Ed ogni lor chiostro con la scuola che vi è annessa, diventa un centro di vita religiosa, ed insieme di attività di spirito e di cultura. Con queste schiere di operai ardimentosi quanto instancabili il Vescovo di Roma propaga il Cristianesimo, e tramanda ad un tempo all'Occidente e vi diffonde gli avanzi della civiltà antica. Mercè loro le genti germaniche, tratte dalla rozza e natìa barbarie e interiormente trasformate, vengono fatte entrare nella cerchia dei principii della Chiesa e del Cristianesimo.

Senza dubbio, questo dei Benedettini, come il primo, è pure il più grande Ordine monastico dell'Occidente. Senonchè, già col partecipare in sì larga misura agli scopi della Chiesa, esso dà via via al monacato l'aria di un semplice istituto di questa, alienandosi dalla regola rigida del fondatore. Ma poi, appunto l'alto culmine toccato, e l'aver raccolto in sue mani ingenti ricchezze, e forse anco l'aprirsi che esso faceva solo a rampolli di nobile lignaggio, dovevano diventare addirittura germi di scadimento. Vi si aggiunse il fatto dell' essere i chiostri caduti sotto la dipendenza di Vescovi non solo, ma anche di signori temporali; mentre a partire dall' epoca dei Carolingi prevalse il deplorevole costume di disporre delle abbazie a beneficio di laici. Del degenerare e decadere dell'Ordine Benedettino s' accorsero bene alcuni dei membri suoi che si erano dedicati a Dio con intenzioni sincere e con desiderio verace ed ardente; e di qui tentativi varii già nell' VIII secolo, e poi nel IX, per fare riadergere il monacato alla prisca purezza; ma con risultato poco o nullo. Furono tentativi d'individui, condannati a rimanere sterili con lo sparire di questi. Niente potè fare che lo spirito del monacato non andasse declinando e corrompendosi; sicchè nel X secolo pare pressochè spento. Certo, non è a tacere, che in codesto secolo il Papato e la Chiesa stessa sono in preda di una corruttela profonda: è il tempo allora delle Teodore e delle Marozie, nel quale il reggimento della Chiesa passa in potere di sgualdrine ambiziose e dissolute.

Ma è notevole che il monacato stesso non provasse orrore alcuno per tanta abominazione. Anch' esso si era fatto mondanità, bassa e volgare mondanità, al di sopra della quale non si elevava d'una linea. Di quei che andavano al chiostro, i più vi erano attratti dalle ricchezze, dagli agi, dagli ozii, dallo spirito di dominio e di lussuria; e di quei che ve li accoglievano e vi li lasciavano entrare, sarebbe dovuto dirsi, come Dante, più tardi:

« Ma voi torcete alla religïone
« Tal, che fu nato a cingersi la spada,
« E fate re di tal ch' è da sermone ».

Il monacato non riesce a risollevarsi davvero che nell' XI secolo. Focolare del movimento è ora non l'Italia, ma la Francia, e propriamente il monastero di Cluny. Iniziato da monaci con l'appoggio di principi e vescovi pii, se ne impossessa poscia il grande Ildebrando, e se ne serve di arma per colpire i principi e il clero mondanizzati. E la riforma dei frati s'inverte in una riforma della Chiesa, benchè non in senso evangelico, ma cattolico e papale. Essa parve infatti rivolta specialmente contro il chiericato concubinario e simoniaco. L'aver mirato a ristabilire innanzi tutto nei chiostri la prisca e rigida disciplina, a far tornare la vita conventuale alla schietta pietà, al vero abbandono del mondo, non tolse poi che, di cosa in cosa, si giungesse a prescrivere allo stesso clero secolare ordinamento e regole anch'esse pres-

sochè monastiche. Quindi si pensò a ricostituire l'autorità e l'imperio di questo clero monasticamente disciplinato sul laicato, sui principi, sui popoli. Per la prima volta si vide così il monachismo elevarsi quasi a modello dell'ordinamento della Chiesa, e, benchè indirettamente, anche della vita cristiana. Esso non diventa solo parte integrante della gerarchia ecclesiastica; ma proietta a un tempo i concetti suoi nella realtà sociale stessa. Avvegnachè la libertà cui si aspira, non consistesse ora in un alienare, in un affrancare individui singoli dall'attaccamento al mondo; ma sì nel volere, alla luce dell'ideale monastico, indurre la cristianità al dispregio della realtà mondana e alla cura delle cose dello spirito, volgendosi e sottomettendosi a Dio e, per esso, a quei che ve fan quaggiù le veci.

Effetti della riforma furono il celibato reso pei chierici, come pei frati, obbligatorio; la disciplina quasi claustrale cui vennero quelli assoggettati; la repressione delle loro tendenze ed abitudini mondane, specie della simonia e del mercimonio in cose ecclesiastiche. Quanto all'intento massimo cui la Chiesa aveva in vista, la dominazione politica universale, desso s'abbattè nella opposizione di tutti quei membri del monacato, i quali desideravano realmente di veder tornare la Chiesa ad una vita pura, illibata ed apostolica. Senonchè, il Papa-monaco seppe sgominarla e ridurre il monachismo alle viste sue, servendosi specialmente di esso pel compimento della sua audace e grandiosa impresa. Egli intendeva appieno,

come, a costringere il mondo, non vi fosse strumento più acconcio del monaco, di colui che lo fuggiva e voleva esserne affrancato. E il meraviglioso proposito che Ildebrando giunse ad attuare ed assicurare per uno spazio di tempo non minore di un secolo e mezzo, fu di porre lo spirito di sacrifizio, di rinunzia, di abbandono del mondo al servizio della Chiesa piena del desiderio di dominare e possedere appunto il mondo.

Per altro, il fondo delle idee di Gregorio VII era eminentemente religioso; onde si spiega il grande risveglio della fede e delle credenze, e poscia il movimento e l'entusiasmo per le Crociate. Di lì pure, dalla energia della religiosità, il sorgere di nuovi ordini monastici, certosini, cisterciensi, premonstratensi, carmelitani. Dei quali tutti però accade che, nati quasi sempre con l'intendimento di ricondurre il monacato alle sue origini, ricascano poscia sempre daccapo e presto sotto l'influenza e la giurisdizione della Chiesa. Così nel XII secolo cristianità e monachismo appaiono intimamente legati con la Chiesa e col Papato da un sentimento d'ingenua e filiale venerazione. Basti per tutti l'esempio di un uomo come Bernardo di Clairvaux. Mentre dalla sua cella esorta, ammonisce il Papa di non essere egli sulla sedia di Pietro stato posto per comandare, ma per servire; accetta intanto, anzi vive immerso in tutti i pregiudizii gerarchici del tempo suo, e ispira, dirige egli stesso la politica della Chiesa signora e dominatrice. Pure, solo così, solo col tenerlesi fido seguace, ha potuto in quel tempo il

monachismo rendere alla Chiesa importanti servigii. Vero è che la riforma che esso v'indusse, riuscì in conclusione a rafforzarne la potenza temporale, ed ebbe quindi per effetto una più piena mondanizzazione della Chiesa. Ma nel resistere, nel respingere le pretensioni del laicato, specie le prepotenze arbitrarie ed inique dei principi secolari, ai danni di quella, il monachismo vedeva appunto effettuarsi quell'*affrancamento dal mondo*, suprema delle aspirazioni sue.

Ma un nuovo tempo giunge, tempo di reazione da parte del laicato, dei principi, dei popoli. Fatti più maturi, levatisi al concetto di un ordinamento sociale, dove non più l'arbitrio e la violenza soltanto la fan da padroni, ma già vi spira il soffio di sentimenti etici, e il diritto e la giustizia cominciano a potervi qualcosa, essi vogliono emanciparsi dalla dominazione politica ed anche dommatica, che la Chiesa s'è arrogata. Ed ecco la Chiesa fare argine alla fiumana per un secolo intero, grazie alle forze che le vengono dal rinverdire del monacato, il quale coincide con la fondazione degli Ordini Mendicanti.

Senza dubbio, e s'è visto, l'impronta specifica del monacato occidentale è, sin dal principio, l'avviamento ad un'attività pratica, che smorza o tempera il proposito di una contemplazione estatica ed inerte. Nondimeno, sin qui vi si era pure affermata altrettanto spiccata la tendenza a tenersi, rispetto alla vita reale del mondo, in una condizione di opposizione e di scissura. I radunati nei chiostri avevan sin quì

formato comunità a sè, schive più o meno di entrare in rapporto col mondo, ad ogni modo, aliene dall'esercitare su questo un azione diretta. La missione di porsi nel mezzo della Chiesa ad insieme nel mezzo del mondo, quale elemento attivo e direttamente operoso, il monacato non la imprende in modo, a dir così, esplicito e risoluto che con gli Ordini Mendicanti. Anche questi, senza dubbio, sentono ed esprimono il contrasto tra una vita tutta pura, tutta idealmente evangelica, da un lato, e, dall'altro, la mondanità solo parzialmente, solo imperfettamente purificata e trasfigurata dal principio della Chiesa. Ma essi si prefiggono pure, come fine del monacato, il dovere di praticamente sopprimere codesto contrasto appunto. Quello deve ora non mirare soltanto a pratiche di devozione e di carità, ma porsi attivamente a svegliare, a rinfocolare la religiosità e l'efficacia sua su tutte le forme dell'esistenza. Malgrado quindi dell'ascetismo e misticismo rinvigoriti, malgrado dell'aspirare che essi fanno ad una pietà concentrata soprattutto nell'intimità del cuore, gli Ordini Mendicanti si volgono al mondo, e gli si dedicano, per conquiderlo in nome della lor nuova, eppur vecchia ed eterna ispirazione evangelica. Non che starsi appartati nella solitudine o lontani dal popolo, vivono con esso e per esso, e riescono a mantenerlo in una viva comunione coi concetti e con le intuizioni del Cristianesimo rappresentati dalla Chiesa. Così col tempo diventano le vere schiere militanti di questa, una forza motrice e, si può dire, dominatrice nel

campo della gerarchia non solo, ma anche in quello del laicato.

La più amabile, la più tenera ed affettuosa figura di frate è, di certo, quella di Francesco, del Santo di Assisi. A dir tutto in una parola, nella vita cristiana egli vuole effigiata la vera imitazione del Cristo. E nessuno più di lui ha, vivendo, realmente praticato ciò che predicava. Francesco è il più umile, il più obbediente figliuolo della Chiesa e del Papa. Tutta l'operosità sua deve essere a vantaggio dell'una e dell'altro. Al monachismo indica speciali ufficii, non fuori però, ma nel seno stesso della Chiesa. Notiamo qui che egli ha il merito di aver riprodotto fra le regole del suo ordine quella del gran patriarca Benedetto di Norcia. L'ozio anche per lui è padre dei vizii, il nimico dell'anima; *Otiositas est animae inimica;* onde prescrive ai suoi frati il dovere di procacciarsi, lavorando, il proprio sostentamento, prima di andarlo accettando di porta in porta: un dovere, in verità, stato poi e ben presto messo del tutto in non cale.

Intanto l'essenziale è questo: prima il monachismo, separato dal mondo, s'era sforzato di attrarlo a sè, di costringerlo e farlo adergere insino a lui; ora invece si risolve di andare esso incontro al mondo, di scendervi veramente nel mezzo, di partecipare alle sue miserie, di lenirne le lagrime e i dolori, e, pigliandolo qual è, di edificarlo e santificarlo nello spirito di carità e d'amore. I monaci di Cluny avevan guardato soprattutto al clero: Francesco abbrac-

cia la cristianità, il mondo intero. Egli par quasi si strugga dal desiderio di veder trasformato il mondo in un bel giardino abitato da uomini senza bisogni, viventi nella intimità con Dio e nella imitazione del Cristo. Inflammato di un amore universale, infinito, il suo orizzonte non ha confini; mentre la fantasia viva e pronta, malgrado degli esercizii del più austero ascetismo, non lo rende selvaggio, non lo isterilisce; gli schiude bensì addentro un senso vivo, un intuito mistico di unità armonica e divina, pel quale egli anima ogni cosa, e si sente uno con tutto il creato, non con gli uomini soltanto, ma con gli animali, con la natura e con gli elementi. L'azione sua religiosa tocca il culmine con l'istituzione dell'Ordine dei *Terziarii*, ch'è il più gran tentativo di fare entrare anche il mondo del laicato nella cerchia della disciplina e delle regole monastiche, di farlo partecipare in modo diretto alla vita propria della Chiesa e ai beni onde questa è dispensiera. Essa è insieme un correttivo del concetto di una duplice moralità, la religiosa e la laica, l'una sostanzialmente diversa dall'altra, in quanto apre un adito pel quale la vita cristiana *contemplativa* e la *operosa* possono toccarsi e quasi pareggiarsi nel loro intimo contenuto e valore.

Questo senso nuovo di pietà interiore, mosso specialmente dal Santo di Assisi e propagatosi in tutta la Chiesa, fu causa di risveglio per le forze dell'individualità e pel sentimento della libertà religiosa. Spunta così quasi istintiva la coscienza che il prin-

cipio cristiano debba essere mondato e risanato dalle piaghe politiche e morali che lo avevano intaccato e lo bruttavano tutto. Da un altro lato, i più eletti cantici liturgici e le prediche più edificanti, più efficaci, sono lavoro dei Mendicanti, di Francescani e Domenicani. Grazie al loro mescolarsi col popolo, all'attingere che essi facevano i succhi loro dalle energie popolari, questi ordini porgono pure impulsi nuovi e freschi al risorgimento dell'arte e della scienza. Francescani e Domenicani sono i più insigni Scolastici del XIII secolo, Tommaso d'Aquino, Bonaventura, Alberto Magno e Bertoldo di Ratisbona e Tauler. Ispiratore dei prodotti più notevoli della pittura dell'antica scuola italica è il nuovo concetto religioso. E Giotto e Dante sono pieni tutti nei sentimenti, nei pensieri, nelle creazioni loro, delle idee degli Ordini Mendicanti. E la teologia che da questo moto sgorga, pone il fastigio suo nell'annunziare la libertà e beatitudine religiose dell'anima che nella coscienza e certezza della sua intimità mistica con Dio si eleva al di sopra del mondo. Il qual pensiero, per quanto inconsciamente da parte di quei che lo proclamano, se non inizia, già spiana il cammino all'avvenimento della riforma evangelica del secolo XVI.

Con l'aiuto dei Mendicanti la Chiesa ha potuto conservare il suo dominio e riprendere possesso degli animi e fissarvi anche in forme determinate il bisogno della scienza, dell'arte, del Diritto. In questo periodo fu condotto a termine il Diritto Canonico, il quale definisce e regola tutte le relazioni etiche

ed umane dal punto di vista della dominazione ecclesiastica e di un ascetismo fatto strumento della gerarchia. E furon potute pure domare e ridurre alla ragione tutte le sètte di eretici, onde il mondo laico, ed anche l'ecclesiastico e il religioso, appariva sconvolto. Per questa via i Mendicanti finiscono per allearsi con la Chiesa della politica e della spada. Anzi vennero in tanto favore in alto, a petto del clero secolare, che il Papato li impiegava come il più valido, il più saldo argomento per ricondurre più rigidamente sotto la podestà sua le varie chiese e spezzare l'indipendenza dei vescovi. Sicchè l'aver romanizzata la chiesa cattolica in Europa fu opera speciale di quelli; e ciò valse a mondanizzarli anco più presto di altri ordini. E l'essersi così collegato con la Chiesa fu pel monachismo quasi veleno, causa prima di accasciamento, e poscia di morte. L'alta considerazione in che era salito coi Mendicanti e il posto dominante che questi gli avevan fatto, li perde già allo spuntare del sole dell'Umanismo. Poichè era pur di quella parte che lo spirito nuovo del tempo incontrava resistenza ed opposizione, si spiega come gli Umanisti affilassero le armi innanzi tutto contro i frati. Basta ricordare Reuchlin, Erasmo e Hutten, con le loro *Epistolae obscurorum virorum*, per intendere quanto aguzzi fossero gli strali che colpivano gli uomini che avversavano e impedivano l'avvenimento della Riforma, e che strazio il sarcasmo e la satira facessero di tutto il ciarpame scolastico domenicano e francescano. Però i primi, i più fieri

e atroci colpi il monachismo, massime l'ordine francescano, doveva riceverli dalle dissensioni e discordie intestine, onde per lunga stagione fu travagliato.

## VIII.

Era ben da prevedersi che l'ideale sublime del Santo di Assisi non si sarebbe dileguato dal mondo, senza dare un gran crollo all'Ordine Mendicante per eccellenza e alla Chiesa stessa. Una sètta, gli *Spirituali*, insorge nel seno dei Francescani. L'inspiratore, il primo padre di questi dissidenti è l'abate di Flora,

« Il calavrese abate Giovacchino
« Di spirito profetico dotato ».

Imbevuti delle dottrine da costui predicate più di un secolo innanzi, gli Spirituali non sanno perdonare al maggior numero dei compagni loro di aver dimenticato e reso nullo l'ideale primitivo. Il pensiero del perfetto vivere religioso e cristiano, che sempre aveva di tratto in tratto balenato e tentato di farsi valere in mezzo al monacato, e sempre vi era stato represso, si fa ora impaziente di freni e limitazioni, e prende attitudine minacciosa e addirittura aggressiva. Le vecchie idee apocalittiche risollevano il capo. Nella Chiesa papale si scoprono per tutto le sembianze della Babelle, quasi quasi del regno dell'Anticristo, che falsa e nega il vero Cristia-

nesimo, il Cristianesimo della povertà e dell'abnegazione. Il processo intero della storia della Chiesa viene additato come un decadere continuo e spaventoso. Nel Papa si raffigura non il successor di Pietro, ma l'erede di Costantino. Nessuna probabilità d'indurre la Chiesa a mutare strada: la salvezza potersi aspettare solo da una nuova rivelazione dello Spirito. E di qui l'aspirazione ad un eterno evangelio a venire di cristiana perfezione.

Gli Spirituali spezzano per tal guisa i lor legami con la Chiesa e col Papato; e fierissima, atrocissima è la lotta che ne segue. La cristianità assiste ad uno strano spettacolo: la Chiesa, padrona e signora del mondo, in guerra con quei che fuggono il mondo, diventati suoi aggressori. Gli Spirituali suggellarono sui roghi le loro convinzioni e predicazioni; e la Chiesa sul cadere del XIV secolo uscì vittoriosa ed immutata dal fiero cimento con la povertà.

Sicchè quella opposizione tra chiesa e monacato, quel contrasto tra gli ideali in astratto e la realtà concreta della prima, da un lato; dall'altro, tra l'accomodarsi del secondo a servire la Chiesa e l'aspirare in pari tempo a veder realizzati i principii del Cristianesimo diversamente da quel che la Chiesa facesse; contrasto che pure in sè esisteva e, se sopito, non era già tolto, giunse in fine ad un momento critico e decisivo. Lo scoppio e l'urto furono una vera catastrofe. L'ultimo e più grande tentativo fatto dal monachismo con la fondazione degli Ordini Mendicanti di far penetrare gl' ideali suoi nella Chiesa in-

tera, pur senza romperla con la storia, con le tradizioni e con la pratica di essa, era per tanto, al chiudersi del Medio Evo, totalmente fallito. Il concetto monastico, sotto l'impulso e il moto impressogli dall'Ordine Francescano tocca addirittura al suo punto tragico, allorchè alcuni Mendicanti, fra gli altri un Generale dell'Ordine, Michele da Cesena, per emanciparsi dalla Chiesa invocano l'aiuto del potere politico e cercano protezione dallo Stato; e di contro alle pretensioni di quella sostengono l'indipendenza di questo e dell'autorità e degli ordinamenti suoi. E sono pur Francescani quei che nel secolo XIV porgono fondamento scientifico alla dottrina politica degli Hohenstaufen. Il che prova che l'indole propria del monachismo occidentale lo porta irresistibilmente a non scindersi mai del tutto dalla vita e dal moto delle forze sociali: dove la Chiesa lo respinga o gli faccia troppo violenza, esso non ha scrupolo in fine di far capo allo Stato.

Poichè, attraverso tante e si varie prove, il monachismo occidentale ebbe in fine subìto il duro naufragio e visto venir meno le ragioni dell'esistenza sua, non gli restava per rifarsi vivo, per riacquistare significato ed importanza, che assumere un'altra forma, l'ultima e l'unica possibile; una forma, nella quale, rigorosamente parlando, esso non è più riconoscibile, ma che è diventata nondimeno l'incarnazione sua più solenne ed autentica.

La forma era questa: invertire lo stato di religione in una istituzione dedita interamente ed esclusiva-

mente a sostenere la Chiesa; fondare un' associazione di uomini che professassero l'ascetismo, ma con tendenze schiettamente ecclasiastiche e gerarchiche; creare, insomma, una Compagnia intenta a difendere ed estendere la potestà e la dominazione spirituale e temporale della Chiesa. L'invertimento concepito e recato in atto da Ignazio da Loyola non è più il monachismo. È piuttosto una protesta, una reazione contro il monachismo dello stampo antico. Tutte le regole dei vecchi ordini non sono rigettate: vengono anzi non solo ammesse, ma rinforzate. N'è diverso però lo spirito, l'indole, il principio ispiratore e direttivo. La vita devota, ascetica, appartata dal mondo, per la Compagnia di Gesù è esplicitamente, consapevolmente non fine a se stessa, ma un semplice mezzo. Quale è il fine?

Il fine è di consolidare e ricostituire la potenza della Chiesa, la dominazione sua nel mondo, l'una e l'altra scrollate e venute meno in molta parte, di contrastare ai progressi della Riforma protestante, sforzandosi con ogni mezzo e via di riconquistare il terreno che la Chiesa aveva per effetto di quella perduto. Il quale fine poi si risolve nell'altro ulteriore di dominare essa, la Compagnia, per mezzo della Chiesa il mondo, e quindi la Chiesa stessa. Nel che riesce egregiamente mercè un Cristianesimo tutto suo, formalistico e meccanico; con un misticismo facile e comodo, tutto culto sensibile e fantastico; con una religiosità rigida nelle pratiche e nelle opere esteriori, pomposa e spettacolosa nelle apparenze e

nelle cerimonie, ma sciolta, elastica, accomodante nella sostanza e nello spirito. E a conforto vi aggiunge una morale rilassata, opportunista e politicante, tutta probabilismo e casuistica, fatta apposta per allettare e saporitamente intormentire e cullare la coscienza paurosa e vigliacca della gente del mondo. Questa morale mondana, accorta e calcolatrice, fa veramente la fortuna della Compagnia. Base sua fondamentale è il principio: *il fine santifica i mezzi;* il quale, se non si trova scritto nelle Costituzioni dell'Ordine, vien però, d'un modo o d'un altro, proclamato o ricordato da ogni gesuita scrittore di discipline morali. Escobar insegna: *Humana actio suam speciem desumit a fine*; Filliucius: *Intentio discernit actionem;* Hurtado: *Media honestantur a fine*; e Busenbaum: *Quum finis est licitus, etiam media sunt licita.* E sua conclusione poi è un *probabilismo*, che col distinguere e sottilizzare intorno ad ogni fatto, ad ogni azione, col pesare, secondo le intenzioni e i fini, quanto più o meno di peccato vi si sia dentro infiltrato; un probabilismo, che, a furia di riserve e restrizioni mentali, giunge a dichiarare che un qualsiasi fatto umano può ben costituire un *peccato filosofico*, senza essere perciò un *peccato teologico*; scuote nella morale privata e nella coscienza individuale qualsiasi fondamento sicuro, non vi lasciando intatta alcuna regola categorica ed imperativa nè alcun concetto o sentimento determinato e preciso di responsabilità.

Per altro, giustizia vuole che si riconosca, come

anche l'Ordine dei Gesuiti non fosse tutto e solo il portato di un intendimento pieno di accorgimenti e di calcolo. Esso fu bensì il prodotto di una fiducia energica, quanto immensa, illimitata nelle ragioni divine ed infallibili di una Chiesa risoluta a respingere ogni riforma in senso evangelico. E nacque specialmente da un grande entusiasmo, dal desiderio pur ora accennato di arrestare e, dove possibile, reprimere e soffocare il cammino e le conquiste del Protestantismo. Dal quale entusiasmo religioso per le credenze cattoliche proviene pure la operosità dei Gesuiti nelle missioni in remote regioni e fra popoli idolatri. Certo, nella serie dei loro santi la figura di Francesco Saverio, l'Apostolo delle Indie, spicca luminosa e ha diritto di vivere onorata negli annali della civiltà e del progresso. Se non i primi missionarii, i Gesuiti furono, senza dubbio, i più coraggiosi, i più intraprendenti. Mercè loro, la propaganda della fede cattolica potè fare con successo passi notevoli. Benchè qui pure sia da notare, che ciò veramente fu in massima parte effetto di uno spirito di astuto opportunismo e di furbesca accomodazione che essi portarono in codesta opera; spirito così spinto ed esagerato da toccare i limiti del fenomenale e diventar quasi proverbiale. Anche qui il fine per loro giustificava i mezzi!

Ad ogni modo, i Gesuiti rappresentano l'ultimo termine cui il processo del monachismo occidentale, partendo dai Benedettini e attraverso i Cluniacensi e i Mendicanti, doveva riuscire. Più conseguenti, me-

no in sè contradittorii, non vogliosi di ottenere due risultati tra loro in parte repugnanti, effettuare, cioè, l'ideale della vita cristiana e mantenere insieme la realtà pratica e concreta della Chiesa papale, essi risolvono il problema in un modo nel quale quelli non seppero risolvere, e raggiungono certi intenti che agli altri non fu dato raggiungere. Adescando e quasi svagando il laicato con una pietà non aspra nè rigida ma allegra, festevole e chiassosa, e con una religiosità che si adatta ai casi e alle circostanze, svegliano in esso l'interesse per le cose della Chiesa o, più esattamente, lo riconducono mogio e rimesso ai piedi del Papa. Si fanno così gli apostoli, i veri pretoriani dell'idea papale; e servono e proteggono il Papato e la sua Chiesa *unguibus et rostris*; e, grazie a loro, questi han potuto ridurre all'inefficacia le pretensioni eccessive e le probabili deviazioni e intemperanze dello spirito del monacato, gli scopi speciali del quale compenetrano oramai del tutto con i loro proprii. E, nondimeno, i Gesuiti si mantengono indipendenti rispetto alla Chiesa. Correggono anzi la politica dei Papi, obbligandoli a stare fedeli al programma del Papato. Benchè, anzi forse appunto perchè, a differenza degli altri ordini monastici, nè pretendono nè ostentano di essere in possesso di uno stato superiore ed eletto di santità, si sottraggono al pericolo di scadere e disfarsi nella inettitudine a raggiungere il loro ideale. Insomma, di loro nè puoi dire che siano diventati mai un istrumento passivo nelle mani della Chiesa, nè che si siano mondanizzati alla maniera degli

antichi ordini. Bensì, in cambio di trasformarsi essi in un semplice istituto della Chiesa, hanno in fine ridotta quest'ultima sotto il dominio loro. Onde è lecito in conclusione affermare, aver così il monachismo anche nell' Occidente trionfato sulla Chiesa secolare.

Ma ne ha trionfato davvero?

La Chiesa papale, facendo discendere la religione e la moralità al grado di mezzi per scopi politici, si è via via ridotta a rappresentare, più che altro, la pura mondanità. Alla storia, alla civiltà, alle esigenze dello spirito moderno non sa opporre che le sue ragioni medievali. Sicchè in mezzo agli Stati sta ora quale antitesi del complesso dei principii, sul quale l'esistenza e lo svolgimento di quelli s'adagiano. Dappoichè è stata spossessata del Potere Temporale, una cosa sola intende, una cosa sola vuole: ripigliarlo. Nel concetto e nel linguaggio suo non le pare possibile altro che ripetere monotonamente:

*Und wer die Gans gestohlen hat, der ist ein Dieb;*
*Und wer sie mir wiederbringt, den hab' ich lieb!:*

versi, se si vuole, insulsi ed infantili, i quali però, con vivacità ed arguta precisione che maggiori non si potrebbe, descrivono l'orizzonte intero delle vedute e dell'attività del Papato nelle sue relazioni con le nazioni e col mondo che lo circonda. In realtà, ciò che ancora anima e muove la Chiesa è la sete di do-

minazione politica. La quale mondanità sua è negazione e dissoluzione del principio monastico. E questa è la Chiesa con la quale il monachismo, non che stringere intima alleanza, s'è ora identificato e confuso. Gli sforzi dei Gesuiti sono stati spesi tutti nel riconfortare, nel raffermare la Chiesa a non togliersi, a non rimuoversi da quelle vie, per le quali una necessità e una sapienza ispirata alla realtà mondana e storica l'ebbero una volta fatta entrare. Epperò, se il monachismo è riescito a dominare la Chiesa, a trionfarne, non la domina, non ne trionfa se non col rinnegare ed annullare la sua propria essenza, col ripudiare i proprii fini, la pietà ingenua e la sincera religiosità di un tempo, cui ha sostituito le viste e le tendenze stesse della Chiesa.

## IX.

Se alla luce di questo termine ultimo cui nello svolgimento suo il monachismo occidentale ha raggiunto, riandiamo un istante il risultato del monachismo orientale, non sarà cagione di lieve sorpresa il vederli l'uno e l'altro convergere insieme al punto medesimo e combaciarvisi.

Il monachismo orientale serba la sua indipendenza, ma si perde nella sterilità, nella inettitudine a qualsisia azione pratica e fattiva. L'occidentale invece è fecondo, operoso; ma si esaurisce e non trova in fine più posto pei suoi ideali. Nell'Oriente

si annulla, pensando dover respingere, allontanare da sè i còmpiti etici del mondo e della vita. Nell'Occidente invece dà giù e si annulla del pari, per aver sposata e fatta sua la causa di una Chiesa, rosa dalla bramosìa della mondanità. Nell' Oriente come nell' Occidente il monachismo va via variamente e spontaneamente atteggiandosi, a seconda delle tendenze e vicende della Chiesa. L' ispiratrice, la regolatrice sua è in fondo la Chiesa. Questa se non lo crea, se non lo genera nei suoi motivi psicologici, gl' infonde, ad ogni modo, il proprio spirito, lo foggia conforme alla propria natura ed indole. E infatti qui come colà la Chiesa se ne serve per fondare e mantener salda d'ortodossia della sua fede. Colà, primi a combattere l' Arianesimo, e sotto Teodosio I i più violenti nella distruzione della civiltà pagana, sono i monaci. Qui sono pure essi i più accaniti, i più irremovibili nell'avversare, nell'opprimere con la forza ogni sorta di scismi ed eresie, ogni anelito nuovo e libero della coscienza. Sicchè in Oriente e in Occidente, dopo lungo oscillare, dopo aspre crisi, il monachismo riesce in conclusione allo stesso: ad essere il custode delle tradizioni ed abitudini della Chiesa. Appunto come il monachismo orientale, l' Ordine dei Gesuiti non è in fine altro che il guardiano geloso e quasi feroce dell' immobile tradizionalismo ed empirismo ecclesiastico.

Qui è la chiave per rendersi ragione di un altro fenomeno cui generalmente non si bada, o almeno non so chi l'abbia sin qui avvertito; mentre è sopra di tutti

degnissimo di attenzione. A proposito di Arnaldo da Brescia, il Bonghi esce in questa sentenza: « E cosa « solita nel medio evo che nel chiuso del monastero si « allevassero gli spiriti più audaci e novatori. Il mo- « nacato, del resto, non rappresenta nella storia della « Chiesa la sommessione e la rimessione dello spiri- « to ». È una sentenza grave la sua, e non priva di verità; non però in senso assoluto, nè in tutti i periodi della vita di quello. Si può dire che col sorgere del Gesuitismo sia venuta meno nei chiostri ogni audacia ed ogni energia di rifiorimento. E poi, è vero, a partire da Arnaldo appunto e da San Bernardo giù giù sino a Savonarola e a Lutero, non v'è quasi ordine religioso cui non torni la gloria di aver dal seno suo dato al mondo uno o più riformatori, una o più di quelle individualità spiccate e possenti, ricche di senso evangelico, animate da un concetto del Cristianesimo non letterale, nè formalistico, ma desto e vegeto e inquisitivo e progressivo, riboccante di attuosità etica, tutto pensiero e spirito, tutto intento a cercare, a cogliere la profonda e mistica potenzialità spirituale, che nel principio cristiano è immanente, ed è il più schietto, il più sicuro indizio della verità e della indistruttibilità sua.

I Gesuiti soli fanno eccezione. Solo fra loro non trovi alcun riformatore. Dall'anno 1540 in che nacquero, insino ad ora, cerchi invano in mezzo ad essi uno spirito candidamente, energicamente cristiano, e sanamente, seriamente rinnovatore, imbevuto del bisogno di una riforma nella Chiesa e con un intuito

distinto, giusto, preciso di ciò che una tale riforma debba essere; capace, come

« poca favilla gran fiamma seconda, »

di accendere gli animi per la verità pura e schietta che dall'evangelio piove, e di suscitarsi intorno uno di quei movimenti che elevano e rifanno la coscienza e la sua vita.

Affatto di recente vi si era, nondimeno, visto apparire un uomo, il Curci, il quale sembrava destinato a spezzare una volta codeste tradizioni del famigerato Ordine. Stato Gesuita la massima parte della vita, il celebre Padre, in sul declinare di questa, era rientrato nel secolo, separandosi dalla fida Compagnia e sconfessando gli zelanti commilitoni di un tempo. Cooperatore dei più indefessi, dei più tenaci e pertinaci nel mantener su il sistema Vaticano, gli si era poscia scagliato addosso e lo aveva fieramente, spietatamente colpito. Senonchè, questa, in realtà, non doveva essere che una semplice velleità, quasi un episodio staccato, senza nessi interiori, senza motivazione seria, nel corso dell'esistenza sua.

Giova quì astrarre dall'aver egli fatto ora daccapo atto di riverenza alle Somme Chiavi, e guardare per un momento al contenuto della lotta da lui sostenuta. Evidentemente, grandissimo n'è lo strepito, quanto numerosi ed incalzanti gli scritti ch'ei manda fuori nel giro dei sette anni, che quella è durata.

Però, attraverso gl' impeti di opposizione e i conati d' insurrezione, tu scopri sempre che i principii, cui per più di mezzo secolo s'era tenuto rimessamente fedele, sono più forti di lui e del voler suo; e puoi ad ogni passo ripetere:

« Conosco i segni dell'antica fiamma ».

Nel *moderno Dissidio*, nella *nuova Italia*, nel *Vaticano Regio*, in tutti i suoi scritti e pensieri, egli, cattolico, pretende pur porsi al di sopra della Chiesa e del Papa. Della verità vuol essere egli l' interpetre, ed interpetrarla a suo modo, contro del Papa e contro delle tradizioni e dei principii della Chiesa. Ed afferma intanto di voler rimanere, qual fedel credente, nel grembo del cattolicismo. Poi, sembra voglia scuotere, dare un crollo tremendo all' edifizio papale e cattolico; mentre in realtà lo sostiene, lo legittima nelle più estreme ed eccessive conseguenze. Fa le viste di aggredire la Chiesa, e veramente la flagella a sangue pei suoi acciacchi e i suoi vizii; e poscia le si prosterna dinanzi e l'adora tale quale essa è.

Nel fatto egli aveva mutato forma, non sostanza. La sua intuizione fondamentale era sempre quella del monaco-gesuita. Al di sopra del concetto papale non sa levarsi. I principii, la verità, lo spirito del Cristianesimo sono per lui quali li intende, li rappresenta, li attua il Papa. E fuori del Papa e della sua Chiesa non ci è salute. Se ne togli il Temporale, tutto, del resto, l'organismo della religione papale

ha nel concetto di lui ragione di essere e mantenersi quale fu ed è al presente: *sit ut est, aut non sit*! I secoli, la storia, la civiltà per lui non vogliono dir niente. Dal papato aspetta il rifacimento della religiosità e moralità nella Chiesa, nel clero, nel laicato. Ma come è ciò possibile? Non s'è forse il papato pel sistema dei principii suoi distratto, alienato dalle genuine ispirazioni dell'evangelo? E, per l'efficacia di tali principii, nella religiosità sua non appare forse ridotta ogni cosa a pratica esteriore, ad esercizio meccanico, senza più soffio vivo e sincero d'intimità spirituale e morale? E l'azione di lui non è diventata tale che, senza sovvenire alla moralità, genera, da un lato, incredulità e indifferentismo leggero, dall'altro, superstizione e paganesimo grossolano? E non è forse lecito onestamente ritenere che non per nulla i pensieri, le idee e la cultura abbian fatto nel mondo il cammino che han fatto? E quando vi si pensi su per poco seriamente, v'è forse modo di schivare la conclusione, che o religione e Cristianesimo han fatto il loro tempo fra le società progredite; ovvero non possono più essere il cattolicismo papale? E, nel rispetto speciale dell'Italia, allorchè il Curci diceva ad un amico: « Fatta l'Italia, bisogna cristianizzarla », si sarebbe potuto immaginare concetto più giusto nella sua formola astratta, ma in concreto più destituito di ogni probabilità di riuscita? Cristianizzare, rigenerare l'Italia col cattolicismo papale! Quando questo vi si debba mantenere qual'è ora, con la sua mediazione sacerdotale, col suo assolutismo ge-

rarchico, col suo dommatismo immobile, tradizionale e letterale, con la sua religiosità estrinseca e formale, come mai nudrir speranza che l'Italia abbia a risollevarsi nella sua interiorità, nella sua coscienza religiosa e morale?

Di codeste istanze non una se n'era affacciata mai alla mente del Curci. Sin nelle ultime, nelle supreme e più spinte manifestazioni dei suoi pensieri riformatori, egli ha mostrato di esserne inconsapevole, poichè nè le confuta nè vi accenna neppure seriamente. Si sa, il costrutto delle tante r[illegible]rose e clamorose conferenze dal palcoscenico d[illegible]teatro Sinibaldi a Roma, la quaresima dell'anno 1882, fu che si debba essere e stare col papa e pel papa. E il libro *Il Vaticano Regio*, che doveva quasi porre il fastigio alla nuova evoluzione della mente sua, non va scevro del difetto medesimo. Nel muover guerra contro quella mole immensa d'interessi terreni e materiali, ch'è la Curia e la Corte di Roma, benchè l'argomento fosse trito e vecchio, a dir così, quanto la Chiesa, pure, bisogna riconoscerlo, egli lo faceva con ardore, con audacia straordinaria. Ma anche qui gli sfuggiva che non è nella mondanità temporale, non nelle brame ed ingordige interessate, il vero e proprio tarlo roditore della Chiesa, quello che l'ha cacciata nella decadenza, e l'ha resa inetta ad essere nella vita del mondo moderno energia edificante e santificatrice, ad esercitarvi un'azione veracemente evangelica. Il mondanizzarsi della Chiesa è effetto, e non causa: effetto del suo spirito, dei principii dom-

matici, sui quali si fonda, e coi quali si governa. Lasciando stare questi, è difficile ricondurre quella alla purezza dell'evangelo. Un processo di purificazione e di riforma non può prendere le mosse che di lì, dallo spirito, dai principii dommatici, dalla maniera di concepire la religione e il Cristianesimo. Il voler rimuovere il clero e i rappresentanti della Chiesa dall'attaccamento alle cose mondane, dal traffico dei lauti beneficii e delle vistose prebende, dalle simonie e dal mercimonio di ogni cosa più sacra, senza rifarne addentro tutta la compagine delle loro intuizioni religiose, è come voler fare un buco nell'acqua.

Sicchè nelle idee riformatrici del Curci si poteva trovar tutto: una cosa sola mancava: la comprensione schietta e nitida dei tempi e della coscienza religiosa moderna; il sentimento giusto ed esatto di ciò che, sotto l'azione dei bisogni di quelli e di questa, vi è diventato e vi possa essere il Cristianesimo, e di ciò che possa condurre ad una riforma della Chiesa cattolica. E di quì i suoi tentennamenti, le sue tergiversazioni e le sue contradizioni, e poi le illusioni e i circoli viziosi in cui si aggirava; e pei quali non era possibile di non averlo in conto, nel campo della religione, di spirito rumoroso, irrequieto, agitatore, anzichè sanamente operoso ed efficacemente riformatore.

Intanto, che le convinzioni del Curci fossero, rispetto alle cose essenziali, rimaste effettivamente le medesime di prima, rigorosamente cattoliche e papa-

li, è venuto a provarlo, a confermarlo il fatto dell'ampia e formale abiura di tutti i suoi scritti, della sua sommissione compiuta all'autorità della Chiesa e del Papa. Alla distanza di alcuni mesi appena dalla pubblicazione del *Vaticano Regio*, e quando meno lo si sarebbe aspettato, egli con solenne dichiarazione ha riprovato e condannato tutto quanto abbia potuto dire contro alla fede, alla morale, alla disciplina, ed insino ai *diritti* della Chiesa cattolica e del visibile suo Capo.

Insomma, i limiti entro i quali la Compagnia di Gesù ha ormai chiuso il monachismo, il Curci era sembrato un momento agitarsi e dibattersi per vincerli, per superarli; ma solo dal di fuori. Al di dentro, in ciò che forma oramai il centro di loro esistenza e di lor forza di resistenza, la supremazia ecclesiastico-papale, inetto a trascenderli, li aveva lasciati tal quali. Dopo essere stato in sospeso alcun tempo, dopo una specie di lucido intervallo, che dava motivo a pronosticare un avviamento nuovo e sano nelle sue aspirazioni, una conversione seria e virile nella coscienza religiosa di lui, s'è rituffato nelle acque pantanose e morte, e vi si è sommerso e sepolto per sempre. Così egli è rimasto o, ch'è lo stesso, tornato quel di prima, quel ch'è sempre stato, un gesuita, un seguace dell'ideale religioso d'Ignazio e dei più noti e grandi rappresentanti della Compagnia. Egli non ha voluto che nella persona sua, e per questa volta almeno, la verità del vecchio motto *Semel Jesuita, semper Jesuita*, ricevesse una smentita; e, sopra di ogni cosa, non ha

voluto alterare, rompere la secolare tradizione di ristagnamento religioso, di rigida ortodossia chiesastica e curialesca, che contrassegna la vita e la storia del Gesuitismo.

In fondo in fondo questo degenerare via via del monachismo sino a rimanere in secco, sino ad irrigidirsi col Gesuitismo in uno stato fossile, senza più moto interiore nè accenno a riforma od innovazione qualsisia, è conseguenza dell'essere stato il concetto suo storicamente sopravanzato dalla coscienza religiosa e cristiana moderna. La quale affermazione, per non esserne forse il significato e la portata a tutti egualmente e di primo tratto apprensibili, esige alcun schiarimento.

## X.

Dal poco che se n'è detto, dev'essere sufficientemente chiaro che il modo che tengono certuni, di disistimare, di vilipendere, senza tanti discorsi, il monachismo, è segno soltanto che della cosa, specie in Occidente, non si sono formata mai una nozione adeguata e neppure approssimativa. Al monachismo il mondo e la civiltà non possono ricusare una relativa giustificazione e legittimità. La storia di quello in tutti i periodi della vita sua mostra che, per essere astratto, trascendente, ascetico e mistico, il suo ideale non è stato vuoto nè vaporoso. Con un contenuto eccessivo, con aspirazioni smisurate, con tendenze contradittorie tra l'aspirare e il fare, tra il vo-

ler essere e l'essere effettivo, l'idealità vi è stata grande, e straordinaria l'energia pratica e morale. E così, applicato alla realtà concreta della vita, è riuscito per un certo tempo altamente attuoso e fecondo.

Certo, la natura, la storia, il mondo il monachismo spesso considera e chiama opera diabolica. Pure, non meno sovente riconosce nel mondo e nella storia un tempio della divinità; ed esultante di entusiastico giubilo scopre per tutto nella natura le tracce del divino. Costringe, è vero, l'individualità con tutte le sue energie e l'assoggetta, la rende schiava di un volere ad essa straniero e non di rado arbitrario; anzi con la regola gesuitica pretende farne addirittura un cadavere: *qui sub obedientia vivunt. . . . sinere debent perinde ac cadaver essent* (*Jesuit. Constitt.* VI, 1). Ma è vero altrettanto che, affrancandolo dai legami della socievolezza, delle tradizioni ed abitudini ricevute, lo ha fatto di frequente adergere alla più nobile indipendenza spirituale e ad un senso di universalità ed umanità il più squisito, il più pieno e virile che sia mai stato. Ancora, il costituire quasi una regione a parte, ove non si vuole sapere nulla del mondo, non toglie che non uno degli slanci ed impeti dell'animo, dai più passionati ai più teneri; non una delle più elette forme dello spirito, arte, scienza, poesia; non una di quelle correnti ideali e morali che rapiscono, trascinano il mondo, sublimandolo e purificandolo, non abbia spesso preso sua movenza da quella regione appunto.

Non pochi pure nè poco lievi gli sconci che infet-

tano la vita claustrale. Nei conventi divozione e oziosaggine si dànno d'ordinario la mano. Facilmente li si vede invertirsi in asilo prediletto d'infingardi fannulloni e parasiti guadenti. Vi pullulano vizii parecchi, e si fanno paludoso ricettacolo d'immonde dissolutezze. Pare che la natura non si lasci mai impunemente violentare: delle violenze si vendica, generando passioni e desiderii contro natura. È tanta la sfrenatezza dei costumi, tanta la corruttela dei Benedettini, di quell'ordine stesso che era stato lustro e decoro sommo dell'istituto monastico, che Clemente V (1305-1314) non può tenersi dal vietar loro, nel Concilio di Vienne, di portare sproni e andare armati, e darsi alla caccia, al giuoco e ad altri voluttuosi sollazzi. Niccolò di Clemange rimpiange come perdute le donzelle che prendono il velo: *Quid aliud sunt hoc tempore* (1393) *puellarum monasteria nisi Veneris execranda prostibula, lascivorum et impudicorum juvenum ad libidines explenda receptacula?* (Declamatio de corrupto Ecclesiae statu, cap. 43). Nel secolo XV, al tempo di massimo scadimento ecclesiastico, dalla coscienza del popolo germanico, la più risentita per le cose che direttamente la toccano, la più insofferente delle offese recate alla sua religiosità, si sente venir su l'adagio: *Was ein Teufel zu thun sich scheut, vollbringt ohne Scheu ein Mönch!* (Ciò che il diavolo si vergognerebbe di fare, non si vergogna di farlo il monaco!) Più tardi poi, quando per le loro gesta clamorose contro il Protestantismo la fama dei Gesuiti s'è sparsa pel mondo, il popolo, daccapo in

Germania, suol dire: *Mit einem Jesuiten fínge man den Teufel im freien Felde!*; ed anche: *Was der Teufel nicht machen kann, gibt er einem Jesuiten in Verding!*

Tra i non meno ributtanti dei fenomeni è il vedere quei che predicano l'abnegazione, il rifiuto, l'abbandono dei beni per acquistar merito e guadagnar la salute dell'anima, appropriarseli essi, sguazzare essi nelle ricchezze e nei godimenti. Sicchè uno scrittore assai imparziale di storia ecclesiastica è venuto in questa conclusione: « Destino comune degli Ordini monastici nel Medio Evo sembra questo: fondati da una individualità piena di entusiasmo e di grande forza di spirito, ricevono l'impronta dell'indole e del carattere proprio di quella. Poscia, circondati di gloria per la severità dei costumi e la pietà della vita, diventano una vera potenza morale in mezzo al popolo, dal quale vengono ricolmi di ricchezze. Per tal via scadono fra gli agi e i comodi, perdendo quindi importanza e valore ». E in generale è vero: nessun ordine sembra saper resistere e sfuggire più o meno alla fatalità di tal processo.

Nulladimeno, come dimenticare per quanta parte in epoca di rozza e grossolana barbarie, quando un qualsiasi organismo sano e vigoroso di Diritto e di Stato non s'è ancora composto, quando, pur essendo la Chiesa nel mondo l'unica potestà morale, i Pastori suoi stessi non si peritano, coperti di ferro e armati di spada, di mescolarsi nelle contese mondane e di gareggiare coi più forti nelle violenze e

nelle rapine; per quanta parte, dico, codesta vita claustrale, vita raccolta, laboriosa, tutta obbedienza e sommessione ai superiori gerarchici, contribuisse a far rifiorire fra i popoli i concetti di subordinazione, di disciplina, di regolata ed ordinata organizzazione; a rimettervi in onore il sentimento del dovere e della moralità? E quel legame poi d'intima comunanza fra i seguaci suoi, quel sentimento d'identità morale che loro ispira, quel dovere di amore reciproco che loro impone, insomma, tutti quei principii che il Cristianesimo porta addentro come le più distintive, le più specifiche potenzialità ed esigenze sue, non è forse merito e vanto della vita claustrale di averli in sè effigiati tutti praticamente? Non li ha essa forse esposti vivi, quasi esemplare sublime di ciò che debba essere la vita cristiana, e cui, specchiandovisi dentro, l'umanità abbia ad imitare e, per quanto possibile, sforzarsi di attingere ed effettuare? E chi è che potrebbe vagliare al giusto i frutti della ospitalità, della beneficenza, della carità esercitata dai frati, degli aiuti e dei conforti d'ogni natura e della protezione, ond'essi sono stati sì larghi, specie verso i miseri e gli afflitti? Nessuna forza più operosa forse di questa nello spezzare i limiti, che la nascita, l'orgoglio, la vanità, le prerogative di casta volevano mantenere fra gli uomini, nel propagare, nel rendere comune fra loro lo spirito sanamente e rettamente democratico, vale a dire, il senso dell'eguaglianza, della solidarietà, del valore morale della persona umana in quanto tale, senza distinzione d'origine o

di fortuna: sentimento codesto, ch'è pure il segno più manifesto, più tangibile dell'avere le società nostre accolto e del portare ora in sè, non astrattamente, ma nella pratica e nella realtà, lo spirito del Cristianesimo. Questi sono splendidi servigii che l'umanità non può negare nè porre in oblio.

Senonchè, circa allo stato suo, alla sua moralità e alla sua vita il monaco si compone nella mente una certa intuizione tutta propria e singolare. Lo stato monastico nel concetto suo è il più perfettamente cristiano. Come quelli che non pensano soprattutto che a salvarsi l'anima, i monaci costituiscono una classe a parte, una specie di aristocrazia fra i fedeli. Ciò che ne eleva la moralità sulla comune ed umana, non solo per grado, ma per intima sostanza, sono il celibato, il voto di povertà, l'obbedienza assoluta. E le privazioni poi e le astinenze e le penitenze e l'ascetismo assegnano alla vita loro un carattere di santità inaccessibile agli altri mortali. Così via via questo tenore di vita monacale viene immaginato come qualcosa che accosta chi vi si dedica, alla natura degli angeli. I più famosi Padri della Chiesa Atanasio, Ambrogio, Basilio Magno, Gregorio Nazianzeno, Crisostomo, Geronimo, Agostino, tutti unanimamente se ne fanno panegiristi fervorosi e lo levano a cielo. La vita del monaco apparisce loro qual *vera filosofia;* ma la designano sopra di tutto come una *esistenza angelica.*

Ora di quì, già in astratto, si vede, nella mente del monaco i concetti di moralità e di santità vengono

ridotti a qualcosa di puramente esteriore e formalistico. Per le diverse maniere esterne di vita la classe dei monaci pretende distinguersi dagli uomini religiosi e cristiani in generale, e di godere, a petto di questi, di una grande superiorità: pretensione, la quale basta, in verità, enunciare, per intendere quanto poco, alla luce di una idea morale svolta, coltivata e consapevole di sè, sia sostenibile! Ma nel fatto poi è accaduto questo, che di tutto il presumere del monaco la coscienza cristiana del mondo progredito è giunta oramai a riconoscere, ad affermare praticamente la nessuna consistenza.

## XI.

La coscienza religiosa moderna s'è avvista davvero che non l'abito fa il monaco. Non è lo stato monastico che renda il cristiano perfetto. Nè per salvarsi l'anima c'è bisogno di ritirarsi in convento e farsi frate. Le relazioni della vita pratica essa non stima basse nè spregevoli tanto, che non vi si possa manifestare nelle intenzioni e nelle azioni una schietta e seria moralità cristiana. Non sa più indursi ad ammettere una doppia specie di virtù, l'una superiore, capace solo di uno stato peculiare; l'altra inferiore, adatta alla generalità degli uomini. Concepisce la virtù come alcunchè di identico a sè, di sempre ed egualmente obbligatorio per ciascuno e per tutti. Nè pensa che i voti di castità, di povertà, di obbedienza cieca e passiva conferiscano ad accostare

più intimamente l'uomo a Dio, di quello che facciano il matrimonio e la famiglia, il lavoro e l'acquisizione dei suoi prodotti, l'obbedienza alle leggi e l'osservanza dei doveri sociali nella coscienza della propria libertà e résponsabilità. Piuttosto in queste ultime cose vede per l'uomo la via per raggiungere quaggiù degnamente i fini, che non s'è già posti lui, ma gli sono stati designati dal suo alto fattore; e per presentarsi poscia anche degnamente a quella divina potestate, che avrà a tenergli conto del bene o del male operato. Anche della santità ritiene che nè esista nè si lasci propriamente attingere fuori, ma entro la cerchia della moralità sociale. Non vede perchè l'esercizio della pietà, della beneficenza, della carità, dell'amore del prossimo, di tutte le virtù cristiane, dipenda dai voti monastici. Invece, si è persuasa che nel mondo, fuori del chiostro, si può pure vivere castamente, piamente e santamente. E pensa del pari e crede che non le pratiche esteriori di devozione, ma la devozione interiore del sentire e del volere procaccia merito. In breve ogni pensiero, ogni concetto le indica la insufficienza del mortificarsi e gastigarsi asceticamente, per essere in comunione col Cristo, per vivere nella intuizione e nel godimento di Dio. E tutto la convince che per servire Iddio basti intendere, appropriarsi la pura e forte parola del Vangelo, e cooperare praticamente con fede e fervore, ciascuno nel suo campo e secondo i proprii mezzi, al trionfo della giustizia e della verità divine sulla terra.

Neppure per gli scopi profani della civiltà, cui at-

tesero già con gloria ed universale profitto, il mondo sa più giovarsi dei monaci. Nè il dissodare foreste, nè il sanificare compagne, nè il lavorare la terra sembra più affar loro. L' ospitalità nei monasteri non è più cercata nè data, dai paesi semibarbari in fuori, ove ha ancora qualche pregio e, se si vuole, è indispensabile. Quanto a raccogliere, ordinare, conservare musei, archivii e biblioteche, gli avanzi o i prodotti delle generazioni e delle civiltà che furono, i laici sono scesi nell' arringo con fortuna e vantaggio, e vi si mostrano ora assai più accurati, più intelligenti e capaci. All'arte del copiare si è sostituita quella della stampa; e la stampa ha diffusi i monumenti della sapienza antica e resili accessibili a tutti. I grandi lavori non vengono più meditati nelle celle dei Benedettini; e le gigantesche pubblicazioni non sono più ispirate dai monaci, nè escono più dai monasteri. Di quanto la cultura secolare si sia lasciata indietro la monacale, lo sa o lo sente ognuno per poco intinto di studii. La scuola, l'educazione, la filosofia, la stessa teologia dei frati son cose scadenti, decrepite; non hanno in sè nulla di nuovo, nessuna originalità, nessuna forza d' iniziativa e di direzione, e son costrette a togliere e ricevere questa e quella dal di fuori. Del resto, nei tempi ultimi i monaci sembrano aver disimparata l' arte di lavorare e di studiare: lavoran poco, e studiano anco meno. Uomini, per non rammentare che i nostri, quali il Padre Secchi, il Tosti, il Capacelatro, il Curci, il Guglielmotti, il Cocchia; uomini di studii e di potenza di lavoro come questi, sono ra-

ri. Eccettuate alcune individualità esimie, è più facile deplorare che misurare il baratro di goffa ignoranza e di oziosaggine in cui la generalità dei frati s'è lasciata cadere e si tiene ora per giunta contenta e sodisfatta.

Senonchè, si vuole e si dev'essere equanimi e giusti anche coi frati; onde è necessario ricordare qui che vi è l'opera delle missioni, alla quale i frati appunto si dedicano. Chi per poco si fermi a considerare, com'essi nelle più recondite ed inospite regioni cercano con la propagazione dell'Evangelo, con la predicazione, con l'istruzione, aprire la via fra tribù selvagge o fra popoli idolatri a sensi cristiani e umani, e vanno così cingendo gli estremi confini del globo e collegandoli insieme in un pensiero comune di fratellanza e di cultura, non può dubitare di quanto questa opera loro sia benemerita e degna dell'ammirazione e venerazione del mondo. Nondimeno, tanta ruvidezza serpeggia nel cuore dei più, facendovi argine ad ogni scatto nobile e generoso, sì grande è il cumulo di angusti pregiudizii liberaleschi, che anche i frati missionarii e l'opera loro son fatti segno all'indifferenza, al dispregio e all'odio. Egli è che i più non hanno nella mente un concetto qualsisia di quel che valgano le missioni, nè di ciò che la civiltà significhi, nè dei molti strati in che si snoda e gradua, nè dei modi varii in che è dato promuoverla, nè delle relazioni tra le missioni e i bisogni e i fini di quella, nè della misura nella quale le prime contribuiscono direttamente o indirettamente ad eccitarli tutti.

La civiltà è organismo complesso come l'uomo cui ha per oggetto. Interessi e beni materiali devono in essa intrecciarsi con bisogni e virtù morali e intellettuali. Certo, senza una base materiale, la cultura intellettuale e la morale non sono solide nè durature, e veramente, alla lunga non sono possibili. Ma altrettanto è sicuro che tenta opera non umana, opera sterile per la civiltà, chi, a scapito delle ultime, miri a promuovere solo la prima. Ora, è vero, scopo immediato delle missioni è la salute delle anime, e non lo svolgimento dei bisogni e degl'interessi materiali. Precipuo, unico elemento, sul quale facciano assegnamento, è la religione. Le anima e muove il desiderio di diffonderne le massime e i precetti, i quali toccano innanzi ogni cosa la vita interiore del sentimento, l'ascosa regione della coscienza. Senonchè, in questo che pare il grande .esclusivismo, consiste appunto la grande forza civilizzatrice delle missioni. Di qui esse traggono modo di far scendere le propaggini varie della cultura così profonde e salde, come niun altro fattore di civiltà, non gli scambii, non le colonie, non le Società geografiche, non i viaggiatori, non le esplorazioni e spedizioni scientifiche passate e future, hanno mai potuto nè potranno mai fare.

Nel campo etico e morale i missionarii dispongono dell'istrumento più adatto e più efficace per coltivarlo e fecondarlo. Base profonda della moralità di un popolo è la religione. E l'Evangelo è il codice supremo dell'umanità. E con la religione e con l'Evan-

gelo il missionario sveglia nel selvaggio e nell'idolatra il concetto dell' uomo, del suo valore morale, della dignità della sua vita. Corregge i costumi. Frena gl' istinti sanguinarii e feroci. Mette termine al cannibalismo, all' uccisione di bambini, di donne, di vedove e di vecchi, alle pugne incessanti fra tribù e tribù. Dissolve la schiavitù e impedisce il commercio degli schiavi. Fonda ospitali ed asili di carità e di soccorso contro le epidemie e le malattie contagiose. Eleva il carattere della donna. Abolisce la poligamia, e fonda e consacra la famiglia e la vita domestica. Modifica le condizioni sociali e trasforma via via anche le politiche. Con la creazione della comunità religiosa suscita lo spirito di comunaza. Col sentimento religioso che penetra tutto l' uomo e lo comprende da tutti i lati, sparge il seme e il bisogno di libertà. Eccita quindi, senza volerlo, il sentimento socievole e politico. Così, dove erano rozzezza, confusione, barbarie morale, fa sorgere costumi buoni, pudore, castità, schiettezza, sobrietà, abitudini e tendenze disciplinate e ordinate.

Sotto il rispetto intellettuale le missioni possono essere considerate come il più grandioso istituto pedagogico che sia al mondo. Annunziando la divina parola, arricchiscono il patrimonio di lingue primitive ed informi, insufficienti alla espessione viva e intera di quella. Mercè la traduzione della Bibbia non meno di 70 ad 80 lingue, prive sin qui di qualsiasi letteratura, si sono innalzate al gràdo di lingue scritte. La Bibbia può oggi leggersi, in tutto o nella mas-

sima parte, stampata in più di 300 linguaggi diversi. Ma l'attività dei missionarii non si arresta alla Bibbia. Essa si esercita intorno a tutto ciò che possa contribuire allo svolgimento della lingua e della letteratura delle varie popolazioni, e valga a fissarne e determinarne gli elementi. Onde compongono grammatiche e vocabolarii. Vengono poi i libri corali. Con gl'inni religiosi e i cantici liturgici solleticano nel popolo gl'istinti poetici, e lo conducono in fine a spontanee creazioni, a sentire e produrre esteticamente. I libri religiosi porgono pure la mano ai libri di altra natura, destinati all' istruzione in generale. Di più, la Bibbia e la sua traduzione svegliano il bisogno del saper leggere, e fondano la scuola. E fra le varie specie e gradi di scuola notevole è quella deputata a formare degli indigeni maestri e ministri della religione, e continuatori dell' opera di evangelizzazione. L'indigenato è, senza dubbio, il miglior lievito per assicurare le sorti e l'avvenire di quel che i missionarii han seminato. Sicchè da tutto questo lavorìo si vede spuntare, là ove non ce n' era traccia, un movimento intellettuale, un'attivita e una vita di spirito.

Ed eccoci alle conquiste e ai risultati materiali, a questi che ai più oggidì, spinti dalla sete dei piaceri e dei godimenti, quasi fossero tutt' uno con la felicità e con l' intima sodisfazione della coscienza, paiono gli unici, i supremi intenti dell' uomo. Sembra che le missioni non possano qui fare nulla, nulla creare e produrre. È un grosso errore. Col destare e mettere in moto le energie spirituali e interiori, le missioni

fanno sgorgare la vena più abbondante, la vena veramente inesauribile di ogni operosità pratica e materiale. Già con le missioni si fa strada ovunque il senso del pudore, e nasce con esso il bisogno di coprirsi e vestirsi. Di qui s' iniziano le prime importazioni di manifatture e prodotti industriali. Si è calcolato, che ogni missionario, mandato nelle Isole della Polinesia, aprisse al commercio uno sbocco per un valore annuo non minore di 250,000 lire. Se gli scambii e i commercii in grande seguono più tardi, e se vengono, come è naturale, esercitati da mercatanti, ciò non toglie che dai missionarii ripetono il loro impianto originario. A guardare superficialmente, molti crederanno sciupati i denari spesi nelle missioni. Invece, anche dal punto di vista mercantile, costituiscono il più fruttifero dei capitali. La missione alle Isole Sandwich, inviata dall' *American Board*, costò in tutto 5 milioni di dollari. Di là a poco gli affari diedero un prodotto annuo di 16 milioni, con tale un profitto netto che in due anni il capitale speso era già coperto. Le missioni, del resto, oltre allo spianare la strada al commercio, ad aprirgli nuovi sbocchi, suscitando bisogni prima non sentiti, porgono a quello anche sicurezza e guarentige. Là ove il Cristianesimo è penetrato e ha messo piede fermo e stabile, le navi mercantili possono approdare senza tema, e i trafficanti importare e depositare senza pericoli le loro merci. Ma le missioni sono in modo diretto fomite di attività industriale. Per loro influsso nasce il bisogno della nettezza e della decenza, e quindi

di abitazioni che vi corrispondano. Con l'arte del fabbricare vengon su tutti i mestieri che si riferiscono alla casa e alle sue esigenze. Seguono poscia di mano in mano bisogni di più alta natura. E dopo i mestieri necessarii alla vita materiale, vengono anche gli utili, attinenti più alla vita dello spirito, l'arte tipografica, per esempio. Però i maggiori e più segnalati servigii delle missioni consistono nelle nozioni di agricoltura che spargono. Ogni loro stazione assume, d'ordinario, l'importanza di un orto agrario sperimentale. I missionarii insegnano l'uso della vanga, dell'aratro e di altri istrumenti agricoli. Con l'agricoltura si svolge e si fissa il concetto della proprietà e si consolida quello della famiglia. E di qui, dal lavoro e dall'attività in tutte le loro forme, e segnatamente dall'agricottura, deriva una trasformazione totale e profonda nelle abitudini, costumanze, tendenze, esigenze e relazioni pratiche della vita.

Qui non s'è detto quale alto concetto del principio cristiano, qual fede incrollabile, qual grado d'idealità e forza di convinzioni, e quanto coraggio e quanti sacrifizii pressochè eroici esiga ed implichi l'opera delle missioni. Basti invece notare che codesta opera è la prova più convincente della vitalità del Cristianesimo. Una religione che espande così il verbo e gl'influssi suoi, recando gli effetti che si sono accennati, afferma la sua vita in modo nobile e splendido. E, poichè il secolo è assetato tutto di realismo é positivismo, si può aggiungere, che l'afferma anche nel modo più reale e positivo che si possa.

Si osserverà che l'espansione missionaria nel mondo deve in fondo anch'essa moltissimo alla civiltà progredita e allo spirito ricercatore e intraprendente che l'agita. E, benchè la civiltà, scorta dal lato dei suoi scopi pratici, interessati e calcolatori, riesca spesso di ostacolo al lavoro delle missioni; pure a niuno può venire in mente di negare che il grande tesoro di scoperte geografiche, i commercii stessi, le colonie abbiano porto stimolo ed impulso alle missioni. Evidentemente, tutto si tiene e lega nella vita. E nel nesso intimo che le unisce tutte, le cose stanno tra loro, più spesso e più che non paia, in una vicenda continua di azione e di reazione, ed hanno, l'una rispetto all'altra, ragione a un tempo di causa e di effetto. E così le missioni hanno attinto dai progressi e dalle conquiste della civiltà maggior forza e calore; ma il fatto è che seppero pur rendere e rendono a questa la pariglia.

Nella efficacia varia e complessa delle missioni non vi è luogo a distinguere tra il cattolicismo e il protestantismo; anzi in questo punto soltanto, se una distinzione v'è a fare, essa è a tutto vantaggio del primo. Non si dimentichi che il grande e provvidenziale ufficio del cattolicismo e del Papato fu appunto un ufficio pedagogico e disciplinare nell'infanzia del mondo cristiano e fra le tenebre del Medio Evo. Che essi continuino ad esercitarlo fra tribù selvagge e fra popoli idolatri, nulla di più confacente col genio e con le attitudini loro. Grazie al suo spirito accentratore e formalisticamente dommatico, il cattolicismo è adatto

assai ad ordinare e disciplinare. E contro la barbarie e la rozzezza dei costumi la disciplina e l'ordine sono le prime forze essenziali. Senza dubbio, nella intuizione religiosa del protestantismo vi è più energia d'intimità e di convinzione, più lavoro di ricerca interiore e di pensiero, e quindi maggior vigore di spirito, di esame, di sapere, e anche, e perciò stesso, di moralità: tutte cose che il cattolicismo sembra via via aver disconosciute affatto. Ma codeste cose appunto sono qui pel protestantismo non un aiuto, ma un inciampo ed una difficoltà somma. Non dev'essere agevole, ma difficilissimo il comunicare, l'inoculare a popolazioni primitive o degradate il Cristianesimo puro, e in gran parte riflesso e pensoso, quale il protestantismo lo concepisce, lo predica e pratica. È vero che il Cristianesimo s'adatta e sodisfa così alla penetrazione acuta della mente, come alla ingenua semplicità del sentimento e del cuore; e in ciò consiste il lato suo grande e sublime, quello che lo abilita ad essere la religione universale per eccellenza. Ma quanto più elevate sono le esigenze del concetto protestante, quanto più vivo e continuo esso impone un lavoro di riflessione e di spirito; tanto più il protestantismo è minacciato di andare al di là o, ch'è tutt'uno, di rimanere di qua dal segno vero e giusto, ove entri a contatto con genti barbare o incolte. Invece, in condizioni di barbarie, il cattolicismo si mostra migliore e più sicuro fattore di socievolezza e di moralità. Quelle qualità medesime che nel campo della civiltà moderna fanno di lui un anacronismo storico, gli

porgono un' efficacia immensa. Sicchè, dove e sin quando vi saranno nel mondo condizioni di spirito misere e basse, è naturale che i frati cattolici e la *Propaganda Fide* coi metodi loro proprii procederanno e riusciranno nel lavoro di conversione con quella agevolezza e successo, che forse non sanno e non possono le *Società Bibliche* e le missioni protestanti.

Alla digressione un po' lunga valga di scusa l'importanza dell' argomento. Anzi, poichè si è sul discorso dei frati missionarii, accade non chiuderlo, senza avere altamente riprovato il contegno e la condotta nostra a riguardo loro. Noi abbiamo frati missionarii ovunque, nella Cina, in Oriente, in Africa. Sono carmelitani, cappuccini e, i più numerosi, francescani. Al lavoro della propaganda essi aggiungono dovunque altre occupazioni di un pregio inestimabile, specie nei luoghi ove siano, per avventura, famiglie o colonie di connazionali. Il famoso *Simmaco* della *Rassegna* (29 Ottobre 1885) dà, fra le altre, queste notizie: — « I Francescani stanno in Palestina da sette « secoli, vi hanno trenta case, e sopra quattrocento « religiosi oggi ve ne ha trecento che sono italiani. « Italiano n'è il superiore generale, il padre Guido da « Cortona. Hanno, oltre alle case, scuole industriali, « opifizii, parrocchie e collegii, e nei collegii e nelle « scuole insegnano tre lingue: l'arabo, l'italiano e « il francese. Rappresentano il maggior grado di civil- « tà, sia rispetto alla cultura che all'industria, e la « maggiore influenza morale in quei paesi ». Benchè frati, costoro, lontani dalla patria, si sentono italiani:

l'amore per la terra che fu loro madre, par che a distanza si ritempri nei loro cuori e rifulga di nuova luce e di nuovo vigore. Le memorie, le tradizioni, la storia, i grandi fatti, il grande passato, tutto rivive in loro, e li lega ad ogni cosa che senta d'italianità, con una forza di affetto, di espansione e di tenerezza, che non è in grado di provare nè comprendere chi non abbia mai varcati i confini per vivere in estranee e remote contrade, specie fra schiatte rozze e barbare. Sicchè essi, i frati, hanno il merito grande di tenere alto il nome d'Italia, di diffonderne la fama in regioni, ove forse senza di loro non se ne sarebbe avuto mai sentore alcuno, e le conciliano stima e simpatia e buone disposizioni, e le aprono vie a nuove relazioni, a nuovi modi per allargare i suoi scambii ed accrescere la sua prosperità, la sua influenza e potenza. Così nell'Asia Minore, nella Siria, in Terra Santa, nell'Alto Egitto, e insino nell'estremo Oriente.

Non ci vuole grande sforzo di mente per vedere quali risultati proficui si potrebbe trarre dall'azione dei religiosi italiani, pur di circondarli di speciali riguardi e di esser larghi di sostegni ed aiuti nel secondare l'attività loro. Si può mettere pegno che in altri paesi, in Inghilterra, nella Francia stessa, ognuno sentirebbe, come per istinto, il dovere di fecondare con cure assidue quei germi preziosi che i missionarii vanno spargendo in pro del nome, della grandezza, dell'avvenire nazionale. Si sa, per la Francia i missionarii e i frati sono la salda base sulla quale essa ha adagiato e mantiene la sua autorità in Orien-

te. Un tedesco e coraggioso viaggiatore africano, il Rohlfs, ha acutamente ed argutamente osservato:— « Al patrocinio che accorda ai suoi frati missiona- « rii, e che sfrutta con arte, proteggendo lontano i « gesuiti che caccia via di casa, da Parigi, la Fran- « cia deve tutta l' influenza che esercita in Oriente. « Poco importa a tal riguardo che essa sia gover- « nata da un re cristianissimo, da un imperatore, da « un presidente o da un comunardo. In fatto di po- « litica estera, quest' ultimo diventerà ben tosto un « comunardo cristianissimo, per non mettere a re- « pentaglio l' autorità di cui la patria sua dispone « sulle rive del Mediterraneo ».

Noi soltanto mostriamo in ciò la massima ristrettezza di mente ed animo e la nessuna capacità d'ispirarci ad alti ideali e agl'interessi concreti della patria. Pei nostri frati missionarii non abbiamo mai voluto far nulla seriamente; o meglio abbiamo fatto il possibile per calpestarli ed alienarli da noi. A loro nessuna protezione, nessuna tutela; il che li costringe a ricorrere al protettorato della Francia. A loro neppure la miseria di una pensione, la quale pure siamo pronti a dare ai frati che vivono in mezzo a noi oziosando. In fine, li minacciamo, se tornano, del carcere per essersi sottratti al servizio militare. È una insipienza ed una iniquità insieme!

## XII.

Replico però, ove si faccia astrazione da questa manifestazione peculiare della vita e dell'attività del monacato nei contatti con popolazioni barbare e idolatre, bisogna dire che, malgrado del fulgore e valore dispiegati un tempo, il monachismo nella cerhia delle nazioni cristiane moderne e più progredite, è diventato istituzione esausta e sterile, che non più risponde ad alcun bisogno vivo e reale. Per la quale inefficacia esso, socialmente, si mostra parte nocivo, parte reso spoglio di legittimità ad esistere. Il che dà fondamento alla facoltà dello Stato d'ingerirsi nei modi suoi di essere e manifestarsi.

Sbaglia chi reputa che la vita claustrale non riguardi nè tocchi se non gl'individui singoli che vi si addicono. Invece, è insita in essa la tendenza ad imprimere il suggello della propria fisionomia e del proprio spirito in tutto l'ambiente sociale, nel cui mezzo giunga, più o meno largamente, a farsi valere. Epperò si riflette direttamente o, se si vuole, va a ripercuotersi sulla esistenza stessa della società e dello Stato. Nè quindi si vede, come si oserebbe contestare il diritto e il dovere che ha quest'ultimo, d'interporre l'autorità respressiva o preventiva della legge ogni volta che le regole e le forme di estrinsecazione di quella facciano troppo contro alle basi etiche, sulle quali riposano il proprio sistema politico, la propria costituzione, la moralità sociale e l'avvenire popolare.

È un diritto e un dovere che la Chiesa stessa mal saprebbe oppugnare con fondamento valido e sicuro.

Certo, non è detto con ciò che il monachismo sia destinato a sparire. Dov'è l'uomo, e sia pur di fibra forte ed energica quanto si voglia, il quale possa vantarsi di non aver avuto nella vita sua momenti, a dir così, monastici ed aspirazioni monacali? Il vero è che un non so che di ascetico ci è nel fondo di ogni uomo capace di sentire e di pensare. Ma, a prescindere da ciò, il fondo del pensiero monastico è la concezione pessimistica del mondo e della vita, concezione antica e duratura quanto il mondo e l'uomo; con questo però di proprio e di speciale, che il pessimismo vi è corretto e dominato dall'ottimismo inerente all'anima cristiana, dalla veduta, cioè, di un reggimento e ordinamento divino del mondo, e dalla fiducia che il mistero dell'esistenza, avrà a risolversi in una condizione di beatitudine e santità; la quale, ancorachè concepita come teleologica ed escatologica, si ripercuote, nondimeno, e riverbera praticamente e beneficamente sul presente. Sicchè di monaci, come ve ne sono stati in passato, seguiteranno ad esservene in avvenire. Non mancheranno mai di quei che per spontanea inclinazione nascono monaci, e pei quali, per istinto invincibile,

« Non è il mondan rumore altro che un fiato
« Di vento..... ».

E vi saranno sempre nel mondo invalidi e trepidi di spirito, ed anime silenziose e melanconiche, e buon numero di uomini i quali crederanno che, ad acquistarsi nome e titolo di virtuosi, modo migliore e più concreto sia, non già l'affrontare i contrasti, i cimenti, le tentazioni dell'esistenza, e il vincerle e superarle virilmente, lottando contro e nel mezzo di esse, ma sì lo schivarle, traendosene fuora, rifiutandosi a prendervi alcuna parte. Similmente, la terra offrirà sempre spettacolo di atroci ingiustizie e di miserie lagrimose e di sciagure, che spezzeranno il cuore a parecchi. Nè, da ultimo, lo spirito di sacrificio e di abnegazione vi si è per anco dileguato del tutto; e vi trova, per fortuna, ancora alquanti seguaci fidi e tenaci. Non si vorrà concedere a costoro di appartarsi dal mondo e dedicarsi a un genere di vita loro propria? Non si nega a quei che lo vogliano, il raccogliersi e convivere per promuovere la scienza, le lettere, le arti, le industrie, i commercii; e si negherà l'associarsi per passare la vita immersi nella preghiera e nella contemplazione di Dio e degli imperscrutabili voleri suoi, o per esercitare la carità, o anche per convertire gl' infedeli al Cristianesimo e all'Evangelo? Vi sarà dunque sempre un monacato libero, spontaneo e, a dir così, privato.

Impedire tal forma di monacato non si può nè si deve. Una legge che lo proibisse, oltrecchè sommamente iniqua, riuscirebbe al tutto inefficace. Nessuna solerzia, nessuna vigilanza potrebbe assicurarne l'os-

servanza: E dove l'esecuzione le venga meno, una legge risica di cadere nel ridicolo; il che, a serbare integra le maestà sua, essa deve scrupolosamente schivare. Quanto poco potrebbero disposizioni proibitive, si vede, per non andare lontani, nella Roma eterna, dove tutto giorno istituti religiosi acquistano o edificano di pianta nuove case, perchè gli affiliati loro vi convengano a vita comune e divota.

Epperò non divieti assoluti e inutili; e neppure violenze nelle soppressioni. Da codeste violenze, che sono, d'ordinario, cagione d'ingiustizie tanto più spietate e sanguinose in quanto rivolte contro uomini deboli, d'animo mite, inetti o schivi di usar resistenza, noi, in Italia, avemmo il torto di non saperci tenere lontani. E maggiori che in Italia sono stati a tal riguardo gli eccessi di recente commessi in Francia, i quali, per altro, data l'indole degli uomini che li porta colà a tutto esagerare, a toccare in ogni cosa l'estremo, per quindi spesso trascorrere a un tratto e con vece alterna all'estremo opposto, erano quanto ingiustificabili altrettanto inevitabili.

Pure, lo Stato moderno ha doveri impreteribili. Il primo è di non tenere, rispetto a sè e per gli effetti civili, i voti monastici per indissolubili. Per tali non li ritenne la Chiesa medesima nei primordii del monachismo, benchè obbligasse a penitenza chi li infrangeva. Lo Stato deve fare di più: guarentire a tutti la libertà, la libera determinazione del proprio volere, e quindi la possibilità a quei che hanno accettata la vita claustrale, di lasciarla quando che

sia e ritornare al secolo. L' altro dovere che da questo primo discende e lo integra, è d'informarsi bene dei casi, in verità, non rari, di costringimento alla volontà di alcuno dei sudditi suoi, perchè entri in religione o, entratovi, vi rimanga; e di sventarli e di comminare pene sufficienti contro gli autori. L' ultimo dovere, ch' è pure il supremo, è di non accordare alle congregazioni o associazioni religiose privilegii e nemmeno carattere pubblico. Il costituirle in enti morali con personalità giuridica e con speciale trattamento, deve dipender tutto dal se gli scopi sociali o umani che si propongono, siano, come, per esempio, nel caso degli ordini missionarii, di una evidente utilità, e, ad essere più pienamente raggiunti, richieggano continuità di tradizioni e stabilità di esistenza ed anche di mezzi pecuniarii.

Per arrivare a tal sorta di conclusioni non è d' uopo davvero di sottostare alle seduzioni e all' impero di quel liberalismo dozzinale, cui oggidì i più dei cervelli s'inchinano. Ognuno dalla mente serena, non ingombra di pregiudizii e passioni, può ben pensare che nelle aspirazioni e nelle massime direttive del tempo presente, onde uomini e cose appaiono agitati e confusi, non è picciola la parte che vi tengono le illusioni degli stolti, le audacie dei violenti, le menzogne dei flacchi e le ipocrisie dei furbi. Può altresì credere che il passato non sia tutto falso, e anch'esso abbia il suo diritto e la sua ragion d' essere; e che, in realtà, solo in un giu-

sto contémperamento delle basi ideali e morali della vita fermate via via irrevocabilmente dalla perenne tradizione del passato con le nuove esigenze legittime o ammessibili del presente, i popoli e gl' individui possono trovare il loro equilibrio e il sostrato solido per un comportabile avvenire. E nondimeno, quali che siano gli eventi che a lui paia che il futuro prepari, quali che siano le giuste concessioni ch' egli voglia fare al passato, è difficilissimo che non s' induca a pensare, che i tempi di Francesco d' Assisi sono andati per sempre e non torneranno più.

Assai di recente il Capecelatro s'è fermato con compiacimento a ricordare ciò che fossero i frati nel Medio Evo. Acconciamente nota, fra l' altro, che, quando sulla rovina della feudalità sursero le repubbliche e i comuni, i frati ebbero una gran parte nella vita civile e politica dei popoli. Al qual proposito cita le parole dello storico Denina: « Non solamente i frati avevano uffizii civili servendo alle repubbliche in luogo di tesorieri e camerlenghi, di archivisti o segretarii, e a guisa di anziani e caporioni entravano nelle consulte di Stato che assai frequentemente si tenevano nelle Chiese e nei conventi; ma alcuni di loro la facevano quasi da tribuni della plebe e talora da comandanti di eserciti ». Una cosa sola però ei tace o dimentica; ed è che, se, col finire del Medio Evo, e soprattutto a partire dalla Riforma protestante, i frati e le fraterie scadono d'importanza, ciò deriva dal non essere più l' ideale monastico l' ideale della

vita veramente cristiana. Egli è, lo ripeto, che in questa al di sopra del celibato, del divoto e scioperato ascetismo, del sommettersi cieco alla gerarchia sacerdotale, sono apparse come cose a gran prezzo più virtuose e meritevoli e sante e, in una parola, cristiane, il matrimonio e il lavoro nell' adempimento dei proprii ufficii e dei doveri sociali, e l' obbedire con volere e coscienza alle leggi e alle autorità costituite.

Allo Stato moderno, insomma, non può sfuggire che l'epoca veramente aurea del monachismo, epoca, di certo, non scevra di brutture, ma fulgidissima per virtù meravigliose e grandi fatti, fu il Medio Evo. Dopo di allora; dopo la Riforma religiosa; dopo che Lutero ebbe, facendo capo alla dottrina schietta dell'evangelo, proclamato l'inanità delle pratiche esteriori; dopo che la parola di lui ebbe fruttificato nel mondo e, chiuso il Medio Evo, v'ebbe aperto l'orizzonte dei nuovi tempi; dopo che in questi la moralità cristiana ha socialmente mutato sostanza, forme, indirizzi; esso rende, anche in paesi cattolici, in tutto sembianza di un cadavere galvanizzato. Che cosa importa che parecchi si ricusano di riconoscere codesti effetti universali recati da Lutero e dalla Riforma, quando nei fatti il mondo e la cultura moderni si adagiano tutti e interi sui principii posti dall'uno e dall' altra? Questo nuovo ideale di vita cristiana in opposizione al medievale dà motivo al teologo Bender di avvertire, che oggimai tutti i battezzati, non con l'acqua e con la formola, ma nello spirito del

Cristianesimo, appartengono alla Riforma. Ed egli ha ragione: è, se si vuole, una immagine figurata la sua; ma una di quelle che scolpiscono e sintetizzano i tempi e tutto il processo dello spirito. Chi è di noi che pensi e parli e scriva seriamente e liberamente, il quale non viva e non si muova, importa poco che lo ignori, o gli sia cagione di ribrezzo il confessarselo, nello spirito della Riforma? E dov'è oggi la forma d'intelletto e di cultura, arte, poesia, letteratura, filosofia, dov'è lo Stato civile e moderno, che ripeta l'origine e il fondamento suo, che tolga i suoi auspicii e suoi ideali da altro che dalla Riforma, dalla libertà di coscienza e dalla libertà di pensiero?

Sta bene, e s'è detto, che i frati riescono ancora, e forse con maggior profitto dei missionarii protestanti, nell'opera della propagazione del Cristianesimo. Neppure si nega che i *Fatebenefratelli* gli *Spitalieri* o altri frati del genere, col sollevare l'umanità sofferente, esercitino la carità e l'amore del prossimo. Forse si potrebbe osservare che i Fra Cristofori, più che personificazioni concrete e pratiche oggi del monacato, sono un'aspirazione, un desiderio alto e nobile del poeta. In quelli ci si erge dinanzi intuitivamente effigiato l'ideale della vita monastica, qual contrasto e negazione del reale. Nondimeno, a noi piace più di ammettere che dei Fra Cristofori non si sia rotta la stampa. Il monacato può ben compiere ancora ufficii assai pietosi e benefici. In sè però, e rispetto alle nazioni che rappresentano la civiltà pro-

gredita, e al Cristianesimo scorto nel suo spirito, la sua missione storica è finita. Esso non è più uno dei fattori della vita della Chiesa e della storia. Le società colte o che si tengono per tali, dove pure manca la coscienza di codesto fatto, cedono ancora, se non in tutto, in parte, alle ispirazioni e intuizioni del Medio Evo.

---

# PSICOLOGIA RELIGIOSA

I.

# L'ANIMISMO PRIMITIVO

---

**MEMORIA**

**LETTA ALL'ACCADEMIA**


**DAL SOCIO**

***FILIPPO MASCI***


---

## SOMMARIO

## I.

Pare che non sia ancora possibile trattare di questioni religiose senza offendere qualcuno a destra o a sinistra. Agli occhi di taluni la religione è un oggetto, che il carattere sacro e l'origine soprannaturale sottraggono alle ricerche della scienza e ai suoi metodi. Perchè è un fatto di natura tutta speciale, il quale non può essere subordinato ad altri fatti, p. es. al fatto naturale; e perciò non può neppure essere subordinato alla filosofia, e alle conclusioni che questa cava dallo studio di quello. Invece coloro che la considerano come una *formazione naturale*, affine bensì alla scienza ed alla moralità, ma con solo quel tanto di verità morale e scientifica, che conserva, e spesso corrompe, nelle sue leggende, la ritengono come una fase dello spirito umano destinata ad essere oltrepassata dal suo sviluppo.

Io non saprei consentire con nessuna delle due opposte teorie. La prima, sotto manto di religiosità, tradisce un pensiero profondamente irreligioso; cioè che la conoscenza e la scienza, le quali non cercano altra cosa che la verità, possano essere fatali alla religione. E non bada, che se questa è parte importantissima della realtà, non se ne può trascurare lo studio; perchè non si fa scienza, se si limita arbitrariamente il campo della ricerca, e non si tien conto delle modificazioni, che una maniera di realtà non può non introdurre nell'idea generale che ci facciamo della realtà. Che se la religione è una maniera di realtà, che si distacca completamente da ogni altra, e conserva di fronte ad essa un valore indipendente, tantopiù s'impone alla ragione e alla scienza come obbietto di studio; il dichiararla sovrarazionale non la salva, la perde; perchè equivale a dichiararla irrazionale, e però falsa.

L'opposta teoria riesce, in nome della scienza, ad un'idea, che, dal punto di vista della scienza dello spirito, è affatto antiscientifica. Perchè suppone, che sieno transitorie, nella vita di quello, le funzioni, nelle quali questa vita consiste e si dispiega; come se il pensare, ad esempio, rendesse superfluo il sentire, e la scienza dovesse sopprimere l'arte. Che la religione sia d'origine naturale non dice che sia transitoria, perchè il valor suo non dipende dall'origine, ma da quello che essa è, e dalla funzione che adempie nella vita. Accade, di questa questione della religione, quello che accade dell'altra sull'origine del-

l'uomo. O che il primo uomo sia stato creato direttamente da Dio, o che sia derivato da trasformazioni di specie inferiori, quel che l'uomo è, e vale, è sempre lo stesso. La scienza, l'arte, la moralità non perdono di valore, se l'uomo, in cambio di apparire come figliuolo di Dio, appare come derivato dall'antropoide. Il pregio di una speciale natura dipende dalla fecondità di sviluppi che manifesta. Spregiamo forse l'arte per le informi origini preistoriche, la filosofia per la fase anteriore mitologica, l'astronomia e la chimica perchè nate dall'astrologia e dall'alchimia? Se la storia prova, che la religione s'è naturalmente elevata dalle forme inferiori alle superiori, perchè dovrebbero, gli uni negare le sue umili origini in nome della sua dignità, e gli altri negar questa in nome di quelle?

Noi siamo tanto meno disposti a rinunziare, senza attento esame e senza prove rigorose, alla religione, perchè siamo abituati a considerarla come una superiorità, come un carattere differenziale della natura umana, anche più certo della stessa facoltà conoscitiva e morale, e però come il suo miglior titolo di nobiltà. I popoli che fecero dubitare, se avessero o no religione, furono sempre i più miserabili, i più rozzi; e la storia mostra, che la perfezione della religione è in rapporto costante con la civiltà dei popoli. Certo è un problema grave quello di sapere, se una religione possa esistere, ed avere diffusione ed efficacia pratica, senza il soprannaturale; ma non pare che l'essenza della religione debba essere ripo-

sta nella fede nel soprannaturale, e però che le sorti sue debbano essere collegate alle sorti di questo. Finchè l'uomo scorgerà della ragione nel mondo, finchè avrà la fede e il culto del bene, finchè lo spirito che pensa non si sentirà straniero e solo nell'universo, e come un prodotto accidentale, il cui significato non eccede i confini della sua esistenza, finchè potrà identificare, senza aperta contraddizione, la ragione e la potenza, la religiosità sarà la più bella e la più compiuta espressione dell'umanità sua.

## II.

Come accade di tuttociò che è primitivo, costante, così anche della religione tardi si cominciò a cercare donde derivasse, e che fosse. Senofane e i Sofisti furono tra i primi, l'uno a combattere il politeismo e l'antropomorfismo, gli altri ad enunciare l'audace concetto, che gl'iddii fossero creazioni umane. Dopo il M. E., resasi la filosofia indipendente dalla religione, ed elevato che ebbe delle pretese proprie alla verità, nacque il problema di vedere qual significato si potesse attribuire alla religione dal punto di vista scientifico. Ora la religione è, prima di tutto, un fenomeno psichico umano; gli animali non hanno religione, gli abitatori di altri mondi possono averne se rassomigliano all'uomo; quindi lo studio psicologico è fondamentale, ed è il primo che convenga di fare. La religione è, tra le creazioni dello spirito, quella nella quale esso, anche più esplicitamente e

specificamente che non faccia nell'arte, manifesta e celebra la natura sua; perchè essa non è, come l'arte, l'idea nella esteriorità della natura sensibile, ma il mondo guardato nella internità dello spirito; non è un processo dall'interno all'esterno, ma l'inverso: è un ricercare lo spirito nella natura , un ricalcarne le orme nella maniera più compiuta, cioè non solo col ripensarne il pensiero a traverso l'imagine, ma col congiungersi ad esso col sentimento e con la volontà. L'Hegel ha detto, che la religione è la coscienza che lo spirito finito ha della sua essenza come spirito infinito. Ciò è vero, ma a patto che si tenga presente, che non si tratta di coscienza scientifica, ma imaginativa; e che l'imaginare importa una certa proiezione della coscienza al difuori, in *un altro*, in un'idea staccata e vivente. Quindi la religiosità è un processo essenzialmente psicologico, nel quale lo spirito, sebbene sia determinato dall'azione del mondo esterno, come nella cognizione, non reagisce, come in questa, intessendo le impressioni nella trama oggettiva del pensiero, ma trasferendo sè in esse, come rappresentazione, come sentimento, come volontà; e più attingendo dalle calde profondità della sua vita, che dalla fredda percezione del reale esteriore. Perciò, in un certo senso, le idee della religione si possono dire immortali, non risolubili dalla scienza, se non se , e finó al punto che vogliono valere come idee scientifiche. Fuori di questo campo, è possibile provare imperfetta, non è possibile provar falsa una religione, come non è possibile confutare una

messa di Palestrina, o convincere d'errore una Madonna di Raffaello.

Se ciò è vero, si può affermare, che la psicologia religiosa è tutta la scienza della religione, o n'è la parte più profonda e costitutiva. Per la qual cosa mi sono indotto ad occuparmene, e l'importanza del subbietto m'ha consigliato di farne il tema di questi studii, dei quali leggo oggi la prima parte. Non è mia intenzione, nè saprei, di rifare il lavoro interpretativo, che già fu fatto, segnatamente dagli etnologi, e, come si dice, di

Chanter le siège de Troie après Homère;

ma di raccogliere e discutere i risultati, (non sempre uniformi), per giungere a una qualche conclusione, fondata sui fatti, circa la natura della funzione religiosa, e i suoi fattori essenziali. Quindi tratterò prima dell'animismo primitivo, e poi della storia dell'animismo, e del doppio processo, di evoluzione e d'involuzione, al quale è andato soggetto, e finalmente della forma più alta di psicologia religiosa, quale si manifesta nelle religioni più perfette, ed anche in quella che s'intitola religione filosofica. Solo dopo questo studio sarà possibile dare una risposta al quesito, così variamente dibattuto, se la religiosità sia una fase transitoria, o una funzione immanente nella vita dello spirito.

Però è evidente, che la psicologia religiosa non è una psicologia individuale, astratta, a schema fisso.

e non può farsi come questa. Non si può fare mediante uno studio diretto del soggetto, perchè il processo formativo delle religioni non si svolge in esso, non è un fatto individuale, ma etnico, a durata indefinita, inconsciente, e non riproducibile ad arbitrio. Noi siamo già troppo lontani dagl' inizii della vita religiosa, e nessuna luce di ricerche storiche ci può guidare in epoche, nelle quali lo spirito umano era incapace di scrivere la sua storia, e in fenomeni, la cui natura istessa esclude l' intervento della riflessione analitica ed indagatrice.

È questa una delle ragioni, le quali fecero nascere l'idea, che la religione non avesse avuta un'origine storica, che essa non fosse un processo psicologico, ma un'ispirazione, l'idea di Dio un'idea innata, ovvero una positiva rivelazione. Ma questa seconda ipotesi ha contro di sè molte obiezioni. Una rivelazione soprannaturale soggiace al dubbio circa la sua possibilità, e circa la possibilità della prova storica della sua verificazione. Se la religione avesse origine da una rivelazione, siccome non potrebbe non essere vera, così tutte le particolari religioni, per quanto diversissime ed opposte tra loro, dovrebbero essere considerate come corruzioni della rivelata, e però la storia delle religioni ci dovrebbe presentare, non un progresso, ma un regresso nelle idee religiose, il che è contro il fatto, e non si potrebbe ammettere senza sovvertire arbitrariamente il processo della storia. Inoltre, come si può riportare ad una rivelazione unica l' origine di un feno-

meno così generale per tutti i popoli della terra, per molti dei quali non sarebbe neppure possibile sapere in che modo l'avrebbero ricevuto da altri? un fatto, che sia insieme generale e primitivo, non si può riportare ad un'origine storica definita, ma il principio suo deve essere cercato nelle leggi che reggono le funzioni dello spirito umano e il loro sviluppo. Nè è più soddisfacente il partito di considerare come innata l'idea religiosa. Ogni idea è il prodotto dell'attività del pensiero, ogni rappresentazione è formata da noi, ogni fede si origina dalla convinzione. È lo stesso della religione; vera o falsa, essa è sempre una creazione umana, e però la psicologia religiosa deve rispondere a queste domande: quale è la funzione psicologica, o il complesso di funzioni psicologiche, da cui la religione ha vita, quale fu la sua forma primitiva, come si trasformò e perfezionò? La norma fondamentale, che ci deve dirigere in queste ricerche, è questa, che se non ci è nulla d'innato nel contenuto della mente, tutte le convinzioni nostre debbono avere avuta origine dall'esperienza, cioè esprimere o il contenuto delle percezioni, o le integrazioni logiche o fantastiche delle percezioni.

## III.

Quindi si vede, come la psicologia religiosa non si possa fare, se non mediante lo studio delle religioni positive, e attingendo dall'analisi comparativa di esse i

dati delle sue costruzioni. Codesto studio comparativo, anche nella misura nella quale è stato compiuto finora, non può non produrre, rispetto alla filosofia della religione, una rivoluzione analoga a quella, che la filologia comparata ha prodotto rispetto all'antica filosofia della lingua. Sebbene le speculazioni filosofiche, che si sono fatte in passato intorno alla religione, non sieno prive di valore, pure esse, fondate come sono sul materiale limitato offerto dalle religioni superiori, e spesso da una sola di esse, non hanno quella larga base induttiva, che è il vero sostrato scientifico delle teorie generali, e sono piuttosto l'espressione del pensiero, delle teorie filosofiche dei loro autori, anzichè delle dottrine obbiettive. La filosofia della religione, e la psicologia religiosa che n'è la parte sostanziale, esigono dunque, come preparazione, lo studio comparativo delle religioni, giacchè soltanto esso può impedire l'invasione del subbiettivismo, sia superficiale, sia profondo.

Però ciò non dice, che una stessa persona debba prendere a suo carico tutto questo lavoro. Lo studio comparativo delle religioni basta da sè solo ad occupare parecchie generazioni; perchè esso attinge i suoi dati, per le religioni ariane, ai libri sacri del Bramanesimo, del Buddismo e del Parsismo; per le semitiche, a quelli dell'Ebraismo, del Cristianesimo e dell'Islam; per le mongoliche, a quelli di Confucio e di Lao-tsee; e a tutta l'infinita letteratura, alla quale nei tempi antichi e moderni diedero

origine. Nè con la sola notizia delle otto religioni, che posseggono libri canonici, si avrebbero tutti i dati della vita religiosa dell'umanità, anzi si può dire che mancherebbe la parte maggiore, e, in un certo senso, la più importante. Perchè, dei popoli ariani, i Greci e i Romani, e i popoli teutoni, celtici e slavi non posseggono libri sacri; e neppure li posseggono, fra i popoli semiti, i Babilonesi, i Fenicii, i Cartaginesi, gli Arabi prima dell' Islam. E per tutti questi popoli è stato necessario interrogare le letterature, i monumenti, se s'è voluto aver notizia delle loro religioni. Si consideri inoltre, che le correnti religiose ariane e semitiche non hanno occupato che una piccola parte della terra, e che dovunque si scoprono vestigie umane, si scoprono anche tracce di religione. La religione egizia ci si presenta, in parte, tuttora enimmatica; i popoli dell'Africa ci offrono culti strani per noi, ed oltre l'Africa, ad oriente, nelle isole innumerevoli degli oceani indiano e pacifico, da per tutto, fin tra gli esseri più umili della specie umana, udiamo come un balbettare delle cose divine, troviamo sacerdoti e sacrifizii, e la fede in deità che, invocate, ci odono, ed accettano le nostre offerte, sia come ringraziamenti, sia come espiazioni. Più ancora ad oriente, il continente americano ci offre ragguagli, più che mai incompleti, intorno alle religioni degli antichi abitatori, mentre diventa sempre più difficile di raccoglierne di nuovi. E poi di nuovo l'Asia, il gran focolare della vita religiosa, sebbene quasi tutta occupata dalle otto religioni scritte, ci presenta an-

cora il Lamanismo nella razza mongolica, e le mitologie delle tribù finniche ed estoniane.

È appena necessario avvertire, che questo lavoro di comparazione non è stato fatto che in parte, relativamente, piccola; e che, pel còmpito che spetta alla filosofia della religione, i risultati ai quali si è pervenuti sono anche meno soddisfacenti. Basterà notare, che ad un' indagine filosofica sull' essenza della religione questi studii comparativi non presentano neppure quello, che sarebbe un dato scientifico essenziale per essa, una *classificazione naturale* delle religioni, nel senso nel quale questa specie di classificazione è intesa nella Storia naturale, e distinta e regolata dalla Logica; condizione questa importantissima, perchè la scienza della religione passi dallo stadio descrittivo allo stadio interpretativo. Giacchè le classificazioni, finora assegnate, delle religioni sono quasi tutte artificiali, tratte da caratteri, che sono o troppo generali, o estrinseci, o non essenziali. È difficile p. es. dare alla distinzione delle religioni, che ogni aderente ad una special confessione è tentato di fare, in vere e false, un valore maggiore di quello che si attribuirebbe a quella di chi dividesse le lingue, ponendo da una parte la propria, e dall'altra tutte le altre, o ad una simile classificazione delle filosofie. La distinzione delle religioni, in naturali e positive dimentica la regola più elementare della divisione logica, la quale prescrive che le parti della divisione si escludano, se, come si ammette, la religione naturale è il fondo comune delle religioni

positive. La classifica delle religioni in monoteiste, dualiste, politeiste, sebbene migliore delle precedenti, perchè si fonda sopra un elemento essenziale della religione, l'idea di Dio, pure non rileva un carattere avente valore primario e differenziale, perchè ci sono religioni *enoteiste*, che non si possono confondere nè con le politeiste, nè con le monoteiste, es. la religione dei poeti vedici; e ci sono delle religioni negative, ateistiche, com'è il Buddismo. L'altra classifica delle religioni, in nazionali e universali, ha un qualche pregio, perchè non può essere indipendente dall'intimo valore della religione il fatto, che essa superi i confini della nazionalità, che l'ha vista nascere, ed acquisti un'importanza storica mondiale; ma in sè è affatto estrinseca. Ed estrinseca è anche la classificazione filologica; perchè, sebbene sieno di grande importanza i risultati ai quali ha condotto l'applicazione della filologia comparata alla ricerca della storia e delle origini delle religioni, svelando l'identità primitiva delle religioni dei popoli appartenenti alla stessa sorgente linguistica, e non privi d'importanza, sebbene esagerati, quelli relativi alla natura del processo psicologico creatore dei miti; pure è evidente, che se la classificazione filologica distingue storicamente ed etnograficamente, non distingue, anzi confonde dal punto di vista propriamente religioso. E d'altra parte la religione è assai più comunicabile della lingua; ed è accaduto difatti, che una delle religioni ariane, il Buddismo, scacciato dalla sua patria ariana, abbia conquistato tanta parte di po-

polazioni mongoliche, e, delle religioni semitiche, l'Islamismo si sia diffuso anche tra popoli ariani e mongolici, e il Cristianesimo sia professato da popoli appartenenti a quasi tutte le razze umane. Secondo il mio modo di vedere, la classificazione filologica delle religioni avrebbe un' importanza anche minore della classificazione filologica delle filosofie; perchè, se molta è l' efficacia che la lingua può avere, segnatamente mediante le forme grammaticali, sullo sviluppo del pensiero, è piccola invece quella che le si può attribuire sul carattere, sul contenuto, sull' esistenza delle religioni. Finalmente la classificazione di queste, in religioni della natura e in religioni dello spirito, mi pare che inchiuda un gran pericolo di errore; perchè, in verità, ogni religione è essenzialmente spiritualistica, in quanto suppone nell'obbietto della sua adorazione delle funzioni spirituali, e solo in grazia di queste ne fa un iddio (1).

## IV.

Pure la coscienza del molto che resta a fare non ci deve rendere ingiusti nell'apprezzare il molto che già è stato fatto. La storia delle religioni, la mitologia comparata e l'etnografia hanno raccolto una immensa moltitudine di dati, e li hanno sottoposti

(1) Cfr. Max Müller, La Science de la Religion, II. Paris 1877.

ad un'esatta comparazione, tanto dal punto di vista dottrinale che storico. Questo metodo comparativo ha posto in evidenza una identità fondamentale nel processo storico delle religioni, e nei gradi corrispondenti di sviluppo, anche per popoli diversi tra loro di razza, di dimore e di tempi. Dalla qual cosa è derivato, che si dovettero respingere come insufficienti tutte le spiegazioni dell'origine dei miti, consistenti in cause particolari, desunte dalla considerazione isolata del mito, e del popolo del quale era proprio. Perciò fu abbandonata l'interpretazione allegorica, tanto morale che fisica o dottrinale, così care ambedue ai filosofi greci, e fu abbandonata l'interpretazione storica. L'allegoria ha ben potuto avere una parte accessoria nella formazione dei miti; ma la interpretazione allegorica di questi, oltre al difetto di attribuire a un fenomeno spontaneo della fantasia creatrice un'origine artificiale e riflessa, riesce per lo più, non a scoprire la fantasia primitiva che ha presieduto alla loro formazione, ma a seppellirla anche più profondamente sotto una fantasia novella. La mancanza di un procedimento, rigorosamente scientifico, nell'analisi degli elementi costitutivi del mito, non può non avere per effetto di sostituire le fantasie dell'interprete all'indagine oggettiva; per modo che è possibile, che l'interpretazione allegorica riesca, senza che si possa controllarla, così falsa, come sarebbe quella che un moderno socialista potrebbe dare del mito di Perseo, facendone un'allegoria economica, nella quale Per-

seo rappresenterebbe il lavoro, e Andromeda il profitto incatenato, e sul punto di essere divorato dal mostro, il capitale. Nè è meno errata l'interpretazione che vede nei miti delle trasformazioni fantastiche di antiche storie. Questa maniera di spiegazione, detta dal nome del suo inventore *evemerismo*, crede che Giove fulminante i giganti sia un antichissimo re reprimente una sedizione, la pioggia d'oro di Danae, il danaro col quale le guardie di questa furono corrotte, e Dedalo, che fa delle statue che camminano, quegli che ne perfezionò l'arte, separandone le gambe. Ora tutti questi metodi furono riconosciuti come inaccettabili, non tanto perchè le interpretazioni alle quali conducono sieno dimostrate impossibili, quanto perchè la ricerca della probabilità nella interpretazione mitologica è un procedimento che non ha nessun valore scientifico, perchè si sottrae ad ogni verificazione. La tendenza scettica della critica moderna non è tanto il risultato dell'incredulità, quanto della cresciuta coscienza della nostra ignoranza. Nella critica storica noi non rigettiamo soltanto il contraddittorio e l'inverisimile, ma anche il verisimile non riteniamo come vero, e ne cerchiamo i documenti nei vestigii delle età passate; ricorriamo alle prove collaterali del fatto fornite senza disegno, e controlliamo la storia con documenti scritti per tutt'altro fine che di servire alla storia. E ci serviamo dei miti come testimonianze storiche, ma non di eventi determinati, ma dello stato del pensiero di quelle remote età e popoli, per-

chè anche la favola, come dice il proverbio spagnuolo, è dama di nascita (1).

## V.

Dunque il procedimento che solo merita il nome di scientifico nella interpretazione dei miti è, come s'è detto, quello che aggruppa i miti analoghi, e cerca di raccogliere induttivamente i procedimenti seguiti dall'imaginazione primitiva nella loro formazione. Questa maniera di trattare i miti, come quella che esclude l'interpretazione storica particolare al mito di un popolo determinato, ed ammette invece l'altra, che, comune a tutta una famiglia di miti, rivela una legge costante dello spirito umano, è essenzialmente psicologica. Il merito di avere aperto la via a questa nuova maniera di studiare i miti spetta certamente alla moderna filologia, e segnatamente alle laboriose ed abili ricerche sulla lingua primitiva, sulla poesia e sulle tradizioni popolari della stirpe ariana. Può considerarsi come una verità definitivamente acquisita alla storia delle religioni questa, che le mitologie delle diverse stirpi ariane sono derivazioni e trasformazioni di una religione, che fu già comune a tutte, e che, prima dell'epoca della loro separazione, era giunta alla fase di culto delle forze della natura concepite come agenti personali. Il che però non toglie, che molti miti particolari abbiano subìto

(1) Cfr. Tylor, Cultura primitiva, cap. VIII.

dipoi tali trasformazioni, da divenire espressione di sentimenti diversi da quelli, che agli Arii primitivi rivelarono un mondo divino nascosto dietro la natura.

Ma, sebbene la mitologia comparata sia in certo senso una derivazione della filologia comparata, sebbene non si possa revocare in dubbio la legittimità del procedimento, che assegna il significato primitivo dei miti fondandosi sul significato della nomenclatura mitica, (posto che sia indubitabile), e di quello che argomenta dall' identità dei nomi l' identità del mito; non pare che si possa ammettere la pretesa accampata da taluni filologi, che i miti si debbano trattare con la filologia comparata, e che questa colga sul fatto l' agente produttivo del mito. Si è creduto da questi, che la mitologia fosse il prodotto di un vasto giuoco di parole, di una specie di illusione invincibile, e quasi di tirannia esercitata dalla parola sulla rappresentazione. Siccome nella lingua ogni sostantivo ha un genere, così l' obbietto indicato doveva apparire come un essere personale; e siccome ogni verbo indicava un atto fisico, così i fenomeni della natura si sarebbero tramutati, per la magia della lingua, in episodii di storie personali. Per modo che l'interpretazione filologica avrebbe verificato, modificandone il significato, l' antico detto, *numina nomina;* mostrando che, sebbene i numi non fossero nomi vani, pure i nomi sarebbero stati i *maieuti* o gli ostetrici della loro nascita dallo spirito umano.

Però questa teoria, che riporta l' origine del mito alla metafora verbale, ha il difetto di porre l' effetto nel luogo della causa, e di credere, che un fatto così generale abbia potuto essere prodotto da un equivoco. Perchè essa deve supporre, che lo stato psicologico, anteriore alla metafora verbale, fosse una rappresentazione realistica della natura, e che quella avesse operato un vero miracolo, trasformandola in rappresentazione mitica. E non vede, che se un' efficacia mitopeica, assai limitata, può essere attribuita alla metafora verbale, ciò è possibile solo se l'animismo è considerato come anteriore, se la rappresentazione animista è lo stato psicologico normale. La poesia ha conservato così vivamente nei nostri spiriti la rappresentazione animistica della natura, che ci è agevole ricollocarci in essa con la fantasia. Però bisogna guardarsi dal credere, che quella che è per noi allegoria, poesia, metafora, sia stata mai tale per gli adoratori della vivente natura. Essa è invece la loro teoria, o più precisamente la loro maniera realistica, e in tutto prosaica di rappresentarsi i fatti naturali. Ci è sì della poesia nella mitologia, ma la maggiore poesia sua sta in ciò, che non è, neppure un istante, considerata come poesia, e la imaginazione poetica ha, fin da principio, per lo spirito, carattere di verità, ed è il prodotto di un raziocinio inconscio, in gran parte meccanico, proprio dei primi stadii dello sviluppo dell' intelligenza, l' analogia fantastica. Nei primordii dello sviluppo intellettuale le analogie fantastiche, cioè quelle che vanno dal noto all'ignoto sul

fondamento delle similitudini puramente esteriori, sono i soli ragionamenti, i soli mezzi di scoperta e di dimostrazioni, e quindi sono la verità. L'uomo *vede* allora nella fiamma un essere vivente, che lambisce la sua preda con le lingue di fuoco, *sente* nel dolore della fame un mostro che internamente lo rode, *ode* nell'eco la voce dei nani delle montagne, nel tuono il rumore del carro del dio, che trascorre sul firmamento solido. C'è qualche cosa di più profondo, che non sia l'effetto di una metafora, nella invocazione, riferitaci da Tacito, che il capo teutono, minacciato con la sua tribù di essere scacciato dalla terra nativa, rivolge al sole e alle stelle: « Solem deinde respiciens et caetera sidera vocans, quasi coram interrogabat, vellentne contueri inane solum ». Le analogie fantastiche s'impongono allo spirito primitivo senza bisogno di parole che le affermino. Per quanto il linguaggio penetri profondamente nella vita mentale, il paragone degli oggetti con gli oggetti e delle azioni con le azioni, ha radici anche più profonde; e forse è vero questo, che l'influenza della lingua sullo sviluppo del pensiero non si deve ricercare tanto nella materia rappresentativa, quanto nell'organizzazione e consolidazione delle relazioni logiche. E come non è mai, neppure la forma grammaticale quella che crea il rapporto logico, e molto meno la parola quella che crea la rappresentazione, così non è la metafora verbale quella che crea il mito. In un caso particolare può essere una ragione, ma è necessario dimostrarlo, e non può mai avere il valore di una teoria generale.

È un' osservazione grave contro la teoria filologica quella del Tylor, che i sordomuti, i quali osservano meglio le analogie nel silenzio del pensiero, possiedono più degli altri lo spirito mitico. Taluni di essi hanno riferito le idee che si facevano dei corpi celesti, e che erano analoghe a quelle, che nascevano dalla esperienza delle cose che li circondavano. La luna era per essi una schiacciata, o una palla, le stelle pezzi di carta dorata tagliati e fissati al cielo, o fuochi accesi da gente di lassù. Spesso imaginavano che s' insegnasse loro di adorare i corpi celesti come esseri personali. La mitologia di tutti i popoli è piena di simili concezioni; e il non assegnare ad esse un'origine più profonda, che non sia quella di mere equivocazioni di linguaggio, è trascurare la prima fase della storia dell' intelletto umano.

Uno dei caratteri personali più spiccati dei nomi, e forse il più spiccato, è il *genere sessuale*, che i nomi hanno anche quando indicano delle qualità morali. Perchè i primi creatori del linguaggio abbiano attribuito carattere sessuale a cose, che non hanno sesso, si può spiegare, all' ingrosso, ammettendo che abbiano voluto indicare le qualità opposte, le quali, come quelle della forza e della debolezza, mentre si riscontrano in tutti gli oggetti, sono più vivamente e più caratteristicamente rappresentate nelle differenze secondarie fisiche, e più ancora psichiche, che distinguono i sessi. Ma, rispetto alla quistione in esame, bisogna considerare, che se, in generale, è possibile ammettere, tanto che

la personificazione abbia determinato il carattere sessuale del nome, quanto che questo carattere abbia determinato la personificazione; quest' ultima però è l' ipotesi più naturale. Difatti se si bada, che in talune lingue, come le dravidiche, e il dialetto algonchino degl'Indiani d' America, la distinzione del genere non è in maschio e femina, ma in esseri animati e inanimati, e che tra gli esseri animati sono classificati gli oggetti considerati come sacri, e talune parti del corpo degli animali, come gli speroni dell' aquila, le granfie dell'orso ecc.; si vede che la lingua non è tanto la causa, quanto l' espressione dello spirito mitologico di cui è impregnato il pensiero primitivo, e che perciò le personificazioni della lingua non sono la causa, ma il riflesso del mondo mitico.

E la funzione di queste, sebbene sia assai più importante nel fissare il mito che nel produrlo, pure non è, neanche per questo, la causa esclusiva o la principale. È la reviviscenza psichica quella che fissa il tipo una volta prodotto, e dà ad esso quella stabilità relativa che troviamo nei miti. Il processo di formazione dei fantasmi nello spirito popolare è analogo a quello della creazione artistica, è una continua determinazione ed aggiunta di particolari e una continua integrazione di forme; le quali, fissate che siano, persistono per inerzia, finchè non sopraggiunga una causa trasformatrice. Chi è fortemente impressionato d' un fantasma, e soprattutto chi crede alla sua realtà, lo vede nei sogni così come l'ha imagi-

nato la prima volta; le madonne e i santi compariscono anche ora, nei sogni e nelle visioni del contadino e della devota, nelle loro forme determinate, così come sono dipinti sulle pareti della chiesa del villaggio. Il diavolo con le corna, la coda e i piè forcuti, è un tipo fisso anche oggidì nell'imaginazione popolare; e il più rozzo disegno e il rilievo più informe valgono, per fissare il tipo, assai più di qualunque incorporazione della rappresentazione nella lingua (1).

Se, dalla considerazione diretta della cosa, ci rivolgiamo alle considerazioni di metodo, vediamo che non è ammissibile, che si studii il fenomeno dell'origine delle rappresentazioni religiose in via indiretta, quando si può studiarlo direttamente. Questo metodo introduce necessariamente nuove cause d'errore, perchè s'impegna contro un doppio ordine di difficoltà, allorchè, invece di studiare una forma di sviluppo mentale in se stessa, la studia a traverso lo sviluppo della lingua. Di più, un altro difetto metodico, fecondo di errori per la teoria, è quello di andare dalle formazioni superiori, per via d'analisi, alle loro origini; la mitologia comparata prende le rappresentazioni religiose dei popoli adulti, e, con un procedimento regressivo, cerca di scoprire le rappresentazioni primitive dalle quali derivano. Ora l'esempio della biologia mostra, che il procedimento inverso è il più sicuro. Finchè i biologisti studiarono l'or-

(1) Cfr. Tylor, op. cit. vol. 1°, cap. VIII.

ganismo formato, non fu possibile giungere ad una teoria esatta della sua formazione; bisognò che si mettessero a studiare i tipi inferiori, e gli embrioni dei tipi superiori, per scoprire, ad es., che i denti non sono appendici dello scheletro, ma produzioni dermiche.

## IV.

Questo punto è della massima importanza, ed è necessario fermarcisi alquanto, per rilevare gli errori, che sono derivati dalla limitazione delle ricerche circa le origini delle religioni ai metodi e ai dati della interpretazione filologica. Questa, movendo dalla materia mitica offerta dalle religioni estetiche della stirpe ariana, e riconoscendo in fondo ad esse un antico culto della natura, ha creduto, e che la religione della natura fosse la religione primitiva, e che non fosse un culto degli enti e delle forze della natura come tali, ma, fin da principio, del divino o del dio da essi rappresentato. Di guisachè lo sviluppo ulteriore delle mitologie, avendo rimpiccolito sempre più i grandiosi miti teocosmici alle proporzioni di leggende umane, queste dovrebbero considerarsi, non come un progresso, ma come una corruzione dell'idea religiosa. Secondo il Max Müller, nel fatto religioso, l'uomo trascese sempre, fin dal principio, i limiti che la ragione e il senso gli assegnano. Fu-

rono gli sviluppi ulteriori delle mitologie ariane, segnatamente in Grecia, quelli che rimpicciolirono l'idea delle divinità ariane primitive. Il Giove, che già in Omero non è che un marito borbottone e infedele, era da principio l'essere invisibile, a cui si diè, dai suoi primi adoratori, il nome più nobile che potessero trovare nel loro vocabolario, il nome di luce e di cielo. Le più antiche invocazioni ariane al dio del cielo, come a padre, provano, che i primi Ariani si rappresentarono questo dio, come *il padre che è nei cieli*, che essi non fecero del cielo un iddio, ma volgendo lo sguardo al cielo, vi sentirono la presenza di un essere, che si rappresentarono come *padre*. Ma di dove viene, egli domanda, questo *qualcosaltro*, che nè il senso nè la ragione ci porgono? e risponde, che è l'apprensione vaga dell'infinito, che è la causa delle religioni. L'uomo cercò sempre di penetrare in quell'abisso pauroso, che una *facoltà mentale originaria* propria di lui, la *facoltà religiosa*, coeva delle prime impressioni e percezioni, gli rivelava, e si sforzò di tramutare la confusa apprensione in concetti sempre più adeguati e sempre più definiti. E credè di ravvisarne l'oggetto, prima nelle montagne, negli alberi, nei fiumi, nel turbine, nella folgore, nella luna e nel sole, nel cielo e in quello che è di là dal cielo, tentando comprenderlo per via di molti nomi, e chiamandolo tonante, apportatore di luce, scagliatore del fulmine, dator della pioggia, donatore del cibo e della vita;

e dopo via via, fattore, reggitore, conservatore, re e padre, signore dei signori, causa delle cause, l'eterno, l'ignoto, l'inconoscibile. Ma, da principio, i nomi che la lingua offriva, cioè le idee determinate, erano delle idee sensibili, segni d'attributi sensibili. Allorchè fu scelto da uno spirito virile, da un patriarca, da un profeta primitivo, il nome del cielo brillante, come quello che indicava il solo essere sensibile, immutabile e infinito, che potesse rappresentare l'idea del divino, ancora involuta, che turbava lo spirito dell'uomo, certo quello spirito non identificò col cielo visibile l'oggetto dei suoi bisogni religiosi. Ma non fu così, quando dagli spiriti eletti l'idea dovè passare nel popolo; allora si avverò come un regresso, il primo passo indietro fu di considerare il cielo come il soggiorno dell'Essere che ne portava il nome, il secondo di confonderli, e di attribuire all'essere divino tutte le proprietà del suo rappresentante sensibile. C'è, in quelle prime epoche delle religioni, una lotta continua dello spirito contro il carattere materiale della lingua, e una continua ricaduta dallo spirituale nel materiale. È la dialettica delle religioni, cioè la lotta continua di mettere l'idea religiosa alla portata delle più alte e delle più umili intelligenze, quella che preserva le religioni dall'ozio, e ne mantiene rigogliosa la vita. Allorchè l'attrazione in un senso diventa troppo forte, il movimento ritmico s'arresta, e la decadenza incomincia. Se la religione non riesce, da una parte ad accomodarsi all'intelligenza fanciullesca, dall'al-

tra all' intelligenza matura, o si materializza nella superstizione, o sfuma nella pura filosofia (1).

Non è facile trovare un esempio più saliente, di teoria, in cui il vero e il falso s'intreccino, e il senso vivo e profondo della vita religiosa si associi alla costruzione fantastica, ed alla inversione del procedimento naturale e storico. Certo, anche nel più basso feticismo, il feticcio non è soltanto quello che l'uomo vede, ode e tocca; nelle religioni della natura, gli esseri naturali non sono, per chi li adora, quello che appariscono soltanto. Perchè, se tanto il feticismo quanto le mitologie sono forme dell' animismo, è evidente che l'oggetto dell'adorazione è piuttosto il *dio nascoso*, anzichè quello che di lui appare e si rivela. Il *cielo padre* delle religioni ariane e turaniche non è solamente il cielo azzurro del senso; ma è una strana idea pensare, che sia qualche cosa di simile al *Padre nostro che è nei cieli*. Psicologicamente, anche nella più umile rappresentazione religiosa, c'è un raddoppiamento, in virtù del quale non è l'essere naturale, nella sua esistenza immediata e sensibile, l'oggetto della religione, ma il suo nascosto principio animatore. Ma questo non è sostanzialmente un'altra cosa, bensì la cosa stessa come anima, fantasma, attività, come una corporeità più tenue e più mobile, principio di vita e d'azione. Quindi non è l'inudibile, l' intangibile, l' invisibile

(1) V. La Science de la Religion, III. IV.; e l' art. sul *Problema della Religione*, pubblicato nella Nuova Antologia, 1° maggio 1878.

all'uomo, ma al contrario quello che egli ode, tocca e vede nelle allucinazioni e nei sogni; e che, se non è nello stato normale una sensazione, è però una percezione fantastica, cioè la integrazione d'un dato sensibile con un dato imaginario. Chi può credere ora che l'inizio della vita religiosa dell'umanità dati dai profeti primitivi, cioè da un'aristocrazia religiosa senza causa in una anteriore democrazia? miracolo per miracolo, quello della rivelazione è soggetto a minori difficoltà. Lo studio della storia delle religioni, il paragone delle religioni più basse con le superiori, e la stessa storia della religiosità nella vita individuale, provano, che l'uomo trovò da prima il divino negli oggetti da lui toccati, poi lo trasferì negli oggetti più grandiosi, poi più indietro ancora nelle meteore, negli astri, e da ultimo in esseri personali dimoranti fuori della cerchia visibile delle cose. Come avrebbe potuto, prima avere l'idea di Dio, per quanto indeterminata, e poi cercarle un rappresentante sensibile, se questa idea allora, e poi anche pei Greci e pei Romani, aveva un *significato attributivo*? se è l'idea più alta, più complessa, quella in cui si distilla, per così dire, la parte migliore del pensiero, del sentimento, del volere umano, che è essenzialmente un'idea-subbietto, e però non è a principio ma all'ultimo? Il divino fu da principio distinto dall'oggetto immediato come l'*azione* dalla *cosa*, fu in qualche modo l'azione che fu personificata nel *nume* della cosa. La divinità suprema, e le stesse grandi divinità del politeismo

non potettero essere concepite prima che si svolgesse la facoltà del generalizzare, ed è affatto gratuito l' affermare che il divino primitivo fosse l' infinito. Questa idea, così piena di difficoltà e di mistero pel pensiero più adulto, non si vede come avrebbe potuto nascere nei primordii della vita dell' intelligenza; ed è del tutto antiscientifico di farne il dato immediato, l' idea innata, d'una facoltà speciale, imaginata a posta, oggi che non si ammettono più idee innate, e che gli studii psicogenetici hanno relegato la teoria delle facoltà tra le creazioni mitiche della vecchia psicologia. Tanto è lungi che codesta idea sia la ragione e il fondo della religiosità, che il fatto è che si associa assai tardi al *concetto* del divino, e mai alla forma intuitiva, e perciò sempre determinata e finita, della sua rappresentazione. Essa non è mai la sostanza di quello, ma un attributo, che gli si aggiunge, non nella imaginazione religiosa, ma nel pensiero speculativo, che pensa il Dio della religione come l' assoluto della filosofia. L' essenza del divino, il suo carattere indefettibile dalle più umili alle più alte forme della religiosità, è la *spiritualità*, dall' anima-fantasma all' assoluta coscienza e volere. Da principio la teoria animista è una semplice reduplicazione; essa ha un periodo di estensione progressiva nella vita selvaggia, e un periodo di limitazione progressiva nella cultura; e il centro da cui muove e al quale ritorna è l' uomo; e vi ritorna e vi si chiude a misura che lo sviluppo dell' intelligenza tarpa le ali alla fanta-

sia, a misura che scaccia gli spiriti dalle cose ed estende la concatenazione delle cause naturali.

L'altro errore dei mitologi è di considerare come primitive le religioni della natura, e le personificazioni dei suoi fenomeni e forze come le prime divinità. Questo errore deriva dalla limitazione dello studio delle religioni a un solo gruppo, sebbene importantissimo, di esse; il quale, per di più, non appartiene, nella forma storica nella quale lo possediamo, all'inizio, ma ad uno stadio di già molto progredito della storia delle religioni. Uno studio compiuto del soggetto esige, che la comparazione non si limiti ad un gruppo solo, ma li abbracci possibilmente tutti, e soprattutto cerchi i rapporti dei miti dei selvaggi con quelli dei popoli civili. Perchè questi, così come sono stati lavorati dalla cultura primitiva, e segnatamente dalla poesia, e in generale dall'arte, sono già uno sviluppo ulteriore di quel mondo di rappresentazioni, di cui i moderni selvaggi ci rimangono come i conservatori e i testimoni in ritardo. Ed invero, è difficile intendere, dal punto di vista psicologico, come le religioni della natura avrebbero potuto essere prime nella storia delle religioni. I fattori delle idee religiose primitive sono di due sorte, emotivi ed intellettuali. Vediamo se gli uni e gli altri conducono direttamente alla personificazione e all'adorazione delle forze e dei fenomeni della natura; vediamo cioè, (ed è questo il solo modo di vederlo), se questi fattori sieno attivi anche oggi nell' uomo

selvaggio, o nei meno sviluppati tra gli uomini civili, nei fanciulli cioè e nei volghi.

Si sa, che i fattori emozionali sono dei sentimenti di timore, di sommissione, di adorazione; e che i fattori intellettuali sono la tendenza ricercativa delle cause, e il suo appagamento mediante le creazioni della fantasia. Ora è impossibile ammettere che, dati questi fattori, e dato lo stato mentale dell'uom primitivo, le religioni della natura, così come ci si presentano in fondo alle mitologie classiche, avrebbero potuto essere le prime religioni. Perchè quello che eccita i sentimenti e la curiosità dell'uomo allo stato di natura è il fenomeno sensibile, che, apparendogli nuovo e straordinario, è anche in rapporto diretto con le utilità e i bisogni della sua vita faticosa e piena di lotte contro la natura e i suoi simili. È stato detto e ripetuto, non esattamente, che la meraviglia è stata la prima causa della mitologia. E certo, se guardiamo alle religioni della natura, l'antitesi della luce e delle tenebre, lo splendore del sole nascente, il terribile potere della tempesta, dei tremuoti, dei vulcani, il rigoglio della primavera, i raggi infuocati del sole estivo, la tranquilla maestà o l'infuriare dell'oceano, la forza irresistibile delle acque scorrenti in fiume maestoso, o precipitanti nell'abisso, fecondatrici o devastatrici, sono le impressioni, le quali, modificate secondo l'aspetto speciale delle regioni o dei climi, si ritrovano in fondo alle mitologie. Ma le mitologie classiche sono formazioni assai complesse, nelle quali,

accanto agli elementi primitivi, si incontrano i derivati, e coi prodotti delle prime imaginazioni religiose si mescolano quelli, che la progredita cultura, cioè la progredita educazione dell' intelletto e del sentimento, ha suggeriti. Giacchè non è l'interesse estetico o conoscitivo pei grandi fenomeni della natura quello che eccita la fantasia dell'uom primitivo alla creazione del suo mondo divino. Non è il bello che lo stimola, ma il piacevole e l'utile, non il sublime ma il pauroso; le sue impressioni sono patologiche non estetiche, il suo sentimento non è l'ammirazione, è la paura. Le tracce del sentimento estetico non mancano, ma sono deboli, ed esso è sopraffatto da quello, più vivace, della propria conservazione; perciò il significato dei suoi enti divini è limitato al carattere benefico o malefico, secondo il quale li imagina. I beni e i mali che lo colpiscono, le speranze e i timori, quando non possono, sulla base della sua esperienza infantile, e dei pochi mezzi dei quali la sua attività dispone, essere ottenuti o evitati, realizzati o calmati da lui medesimo, stimolano la sua fantasia ad imaginare delle forze misteriose, che suppliscano al difetto del suo potere più che al difetto delle sue cognizioni. La storia delle religioni primitive ci presenta un progresso appunto dalle forme più rozze, nelle quali i bisogni materiali, con le speranze e i timori che li accompagnano, sono i soli stimoli della fantasia mitopeica, alle forme man mano più perfette, specchio d'una cerchia di bisogni, e di idee e di sentimenti corrispondenti, più vasta. In queste si può

dire davvero, che la meraviglia è lo stimolo dell'imaginazione religiosa, e però solo i fatti più ordinarii, e che non hanno nessuna azione sul sentimento e sulla fantasia, sono atei; il che ci spiega perchè non incontriamo mai un dio dello spazio, o una dea del peso. Dicasi lo stesso dei fenomeni della vita umana; dove l'uomo sente soltanto l'esercizio normale delle sue forze naturali, non imagina iddii; dove c'è qualche cosa di straordinario, il dio appare. L'ebbrezza, la follia, la guerra ecc. hanno dato le prime occasioni alle imaginazioni di deità direttrici ed eccitatrici delle azioni umane. Ma nei popoli allo stato di natura manca, secondo la testimonianza di quelli che li hanno da vicino osservati, il sentimento dell'ammirazione, nè si sorprendono del nuovo neppure, se non desta in essi un'emozione di timore o di amore. Che cosa c'è di più sorprendente della fiamma? eppure i selvaggi non sono adoratori del fuoco. Egli è che nell'uom primitivo non esistono i sentimenti che il culto della natura suppone, e il mondo è popolato di iddii prima che lo sviluppo mentale li faccia nascere. Lo stesso si può dire, e con più fondamento, del fattore intellettuale che il culto della natura suppone. Dov'è la tendenza speculativa nell'uomo ignorante? quand'è che egli muove delle quistioni circa le cause dei fenomeni naturali? le relazioni degli osservatori attestano, che i selvaggi mancano di curiosità circa le ragioni delle cose (1).

(1) Cfr. Spencer, Sociologie, vol. I., App. B, Paris 1878.

Una prova assai grave in appoggio della tesi, che non ammette come primitivo il culto della natura, è il fatto, che il culto del sole non è, come pur parrebbe che dovesse essere, universale presso le razze inferiori; e che appare invece in uno stadio posteriore di sviluppo, nel quale però assume un carattere di grandiosità, che va crescendo continuatamente. S'è cercato di ovviare a questa difficoltà facendo notare, che il sole non è così naturalmente il dio dei cacciatori e dei pescatori, com'è degli agricoltori; è stato anche detto dal d'Orbigny, che i culti solari sono più proprii delle regioni temperate e fredde, dove si manifesta la sua potenza ricreatrice e fecondatrice, anzichè delle regioni torride, dove si esercita la sua potenza distruggitrice. Pure, che i culti solari sieno più proprii dei popoli agricoli non toglie che sieno naturalissimi per tutti gli altri; e l'osservazione del d'Orbigny non s'accorda interamente coi fatti, e non ispiega come gli effetti del calore abbiano potuto cancellare, nell'imaginazione dei selvaggi abitatori delle regioni infuocate dei tropici, l'impressione dello splendore glorioso, o almeno non abbiano prodotto la creazione d'un iddio malefico; come presso quei popoli abitatori del centro dell'Africa, di cui parla Erodoto, che maledicevano il sole al suo nascere, perchè li opprimeva coi raggi infuocati. Ma il fatto non ci recherà più meraviglia, se consideriamo che anche tra noi il fanciullo non adora e non teme il sole, e che nessuna emozione, per quanto rudimentale ed avente solo lontanamente carattere religioso, si può

scorgere, in rapporto al *dio visibile*, nel più rozzo uomo e nel più imaginoso fanciullo. Piuttosto essa accena a nascere nelle persone colte, nelle nature artistiche, nelle quali è sviluppato il senso della contemplazione estetica, ed è vivo il sentimento della natura (1). È una ipotesi gratuita quella che si fa intorno alla grande potenza fantastica degli uomini primitivi. La fantasia si sviluppa anch'essa, e ne ha incomparabilmente di più l'uomo incivilito che il selvaggio, come ne ha più l'uomo che il fanciullo. Il selvaggio difetta d'imaginazione, non sa che raccontare avvenimenti, e se crea le leggende, lo fa non per sovrabbondanza d'imagini, ma per credulità, per ignoranza, per difetto di controllo dell'intelligenza; e non le crea mai a un tratto, ma a poco a poco, e per aggiunte e variazioni minime.

## VII.

Il Comparetti (2), in una giudiziosa critica della interpretazione naturalistica data dal Brèal alla leggenda di Edipo, critica pubblicata quasi vent'anni fa, e però prima che la teoria animista venisse in qualche modo imposta dall'etnografia alla psicologia religiosa primitiva, ha notato come una delle cause d'errori, nella mitologia comparata, quella di interpretare come aventi la stessa origine mitologica tutti

(1) Tylor, op. cit. vol. II, cap. XVI.

(2) Edipo e la Mitologia comparata, Pisa 1867.

i fatti che presentano delle somiglianze. Per es., ci sono delle formule desunte dalla vita umana, le quali, nelle prime epoche, han servito a rivestire di vita personale ed umana dei fenomeni naturali, e che, in epoche posteriori, hanno potuto essere adoperate per dar vita e forma di rappresentazione plastica ad altre idee, p. es. morali. Ora chi volesse dall'identità della formula dedurre l'identità delle leggende, cadrebbe in errore, e farebbe come chi identificasse due persone per questo che vestono allo stesso modo. Ci sono cicli leggendarii, come il troiano e il tebano, in cui da un primo nucleo si sviluppa tutta la produzione fantastica in due direzioni, in quella delle cause, in quella degli effetti. « Nell'uno e nell'altro ciclo, scrive il Comparetti, queste narrazioni, che si possono chiamar laterali, presentano tutte le caratteristiche di formazioni secondarie. Nell'uno e nell'altro un'idea morale e religiosa circola fra gli avvenimenti, come il succo vitale in un corpo organizzato, con una forza espansiva e plastica, che dà origine a strati novelli di produzione narrativa. È questa idea come un cemento fecondo, che non solo riunisce i racconti, ma li moltiplica eziandio. Se fra i racconti, che dapprima ha riunito, alcuni riconoscono origine antica, ed appartengono a varii periodi anteriori della produzione fantastica popolare, se fra essi trovasi mescolata anche, comunque travestita, la rimembranza di un qualche fatto o nome reale, altri racconti dovuti unicamente allo sviluppo proprio di questa fertile idea, hanno in essa la causa

della loro esistenza, ed in ordine ad essa la fantasia popolare li creò nel periodo della sua produttività epica ».

L'osservazione è giusta, e ci avverte che, nella interpretazione delle leggende eroiche come miti naturalistici, bisogni andare adagio nell'invocare l'analogia delle circostanze, ed occorrano testimonianze ben più memerose e serie, che non sia la vaga rassomiglianza tra la vita umana e la vita cosmica. P. es. anche la vita di Cesare potrebbe, se la sua indiscutibile realtà storica non lo impedisse, essere interpretata come un mito solare. Le sue corse vittoriose, l'abbandono di Cleopatra, la divisione da lui introdotta dell'anno solare, la morte per mano di Bruto, e l'avvilupparsi, morendo, nel mantello, potrebbero essere presi come altrettanti simboli del corso diurno del sole. D'altra parte, sebbene l'etimologia dei nomi sia la salvaguardia dei mitologi, pure non basta neppure essa ad assicurare completamente dall' errore. Finchè il linguaggio mitico pone in iscena direttamente esseri come il sole e la luna, i venti ecc., il senso delle leggende non è dubbio. Nessuno può discutere se Helios e Selène siano il sole e la luna, se Giove fu da principio il cielo splendente, e il ratto di Proserpina il mito cosmico dell'està e dell'inverno. Nelle divinità dei fiumi, delle selve, negli eroj e nelle eroine metamorfizzate, la personificazione della natera è evidente; e noi ci possiamo facilmente ricollocare nello stato imaginativo, che facceva vedere alla fantasia mitopeica Atlante portare

i cieli sulle spalle potenti, e Alfeo perseguitare nell' impetuosa sua corsa la ninfa Aretusa. Ma quando le personificazioni dei fenomeni naturali prendono una forma più antropomorfa, quando gl' iddii personali diventano centri di leggende umane, il senso primitivo si oscura, ed è vano cercare in esse quella logica, o meglio quel simbolismo naturalistico, che era il loro significato primitivo. L'errore dei mitologi sta nel cercare quel simbolismo nei miti cosmici passati allo stato di leggende eroiche. Il meglio, per intendere il significato primitivo di queste, è di compararle coi miti analoghi, che presso i popoli selvaggi hanno conservato più schiettamente il carattere naturalistico, cioè sono ancora allo stato di miti cosmici. Questa comparazione mostra, che la transizione allo stato di leggende eroiche non accade senza che il significato naturalistico sia, in parte maggiore o minore, dimenticato. Il mito naturalistico si trasforma, cessa di essere mito in senso proprio; esso passa per tre stadii, nel primo è rappresentazione cosmica, nel secondo è rappresentazione storica, nel terzo entra nel dominio della poesia, il fantasma si cangia in fantasia.

Ma se è vera questa transizione dal mito alla leggenda, ed inevitabile l' errore quando non si vuol vedere nella leggenda altra cosa che il mito, non mi pare possibile ammettere, come vuole il Comparetti, che la leggenda morale possa essere primitiva. Egli non crede legittimo ritenere, che solo i fenomeni del mondo fisico abbiano dato origine a rac-

conti favolosi; e reputa che anche i fenomeni dell'ordine morale avrebbero potuto produrre questi effetti. Secondo lui, l'uomo, da principio, non si poteva chiaramente rappresentare con formule astratte i suoi sentimenti e le sue nozioni morali, (e ciò è vero); e il dire che, per farlo, la fantasia s'è dovuta limitare a piegare a significazione morale i miti originati dal mondo sensibile, è condannarla ad una parsimonia di produzione, della quale non si potrebbe assegnare nessuna ragione psicologica.

Pure la ragione psicologica è assai facile a determinare, ed è, che il grado di sviluppo intellettuale, che l'intuizione etica del mondo, per quanto vaga e imperfetta, richiede, è incompatibile con quello, anteriore, che crea le leggende divine; e che non può essere lo stesso soggetto l'autore dell'allegoria morale, e quello che la converte in pseudo-storia. Noi assistiamo anche oggi alla formazione e alla diffusione d'una letteratura popolare con intenti morali; alla creazione d'una folla di racconti o di *saghe* popolari, che sono allegorie morali. Ma tutti conservano il loro valore di simbolo, perchè, nati in epoca di riflessione, (e tale è essenzialmente quella che è capace delle allegorie morali), sono il prodotto, non della facoltà mitica, ma della facoltà poetica. S'intende come, a poco a poco, e in correlazione con lo sviluppo dei sentimenti morali e delle idee morali, il mito naturalistico, o l'anteriore rappresentazione animistica si trasformi in leggenda morale; e s'intende anche come quello, che in taluno

simbolo, diventi realtà in chi non è in grado di
ener distinti il simbolo e la cosa simboleggiata. Ma
;he le intuizioni morali nascano come persone e co-
ne storia, e che il pensiero stesso, che crea il sim-
)olo, dimentichi la natura della sua creazione, non
)ar verisimile. Bisogna che la leggenda preesista,
)isogna che perduri lo stadio psicologico dell'intui-
:ione animistica, perchè la nascente intuizione etica
i penetri, e diventi come un fermento fecondo, un
ıgente efficace di trasformazioni, di addizioni mini-
ne, le quali, accumulandosi man mano, finiscono
)er cangiarle significato e figura. Ma che l'allegoria
norale crei la leggenda morale è più difficile ad am-
nettere, che non la origine del mito dalla metafora
rerbale. La mitologia comparata ha avuto ragione di
igettare l'allegoria morale come causa dei miti,
sebbene, nel modo come quella teoria era sostenu-
a nei secoli passati, presentasse minori difficoltà,
perchè non ammetteva, a ragione, che l'allegoria e
il mito fossero prodotti della stessa mente.

Il rapporto generale, che esiste tra l'allegoria e
il mito, si può scorgere meglio esaminando le no-
stre favole morali. Per noi l'allegoria morale è es-
senziale in esse, e non sappiamo concepire come
quelle caricature umane, che sono gli animali delle
favole, possano essere state inventate per altro fine,
che non sia quello di servire come mezzo d'inse-
gnamento morale. Ma ci faremo un'idea più esatta
dello stato mentale dell'uom primitivo, se guardia-
mo allo stato mentale del fanciullo, al quale inse-

gniamo con la favola. Quello che a questi pesa di più è, senza alcun dubbio, la *morale* della favola; e certo non si può fargli maggior piacere, che di segnare con la parola *morale* quella parte della favola, nella quale n'è spiegato il significato, perchè quell'indicazione gli serve per saltarla a piè pari. Un attento esame delle antiche favole d'origine popolare ci prova, che l'allegoria s'è sviluppata come un parassita sopra miti più antichi, che non avevano significato morale (1). L'uomo primitivo, che non distingue nettamente, per cui le forme viventi passano l'una nell'altra, che non trova ripugnanza a credere all'uomo-lupo, alla dimora reale di anime umane in corpi d'animali, e ad adorare gli animali, non può sentire l'assurdità della favola che non è un' allegoria morale, ed è in condizione d'animo proclive a prenderla in senso proprio. Anche oggidì una metà degli abitanti della terra professa queste credenze, ed è in seno ai popoli selvaggi che le leggende relative agli animali hanno avuto origine. Nell'antichità classica la favola morale risale fino al 7° secolo a. C., ad Esiodo, che primo l'adoperò, e poi ad Archiloco, a Stesicoro e ad Esopo; ma essa prese solo gradatamente il posto del mito animale, come prova il fatto, che questo ha coesistito con quella. Si consideri inoltre, che perfino la parabola si cangia negli animi ingenui e imaginosi in pseudo-storia, e così attesta in essi la persistenza della facoltà

(1) Cfr. Tylor, op. cit., vol. 1°, cap. X.

mitica, e l'impossibilità, nella quale sono, non solo di creare, ma anche solo di conservare l'allegoria morale.

Dunque i miti cosmici, e, maggiormente, i miti morali non si possono considerare come primitivi. I miti primitivi bisogna cercarli nella fanciullezza dello spirito umano, in mitologia il fanciullo è il padre dell'uomo, e i popoli selvaggi rappresentano la fanciullezza dello spirito umano. Quindi le mitologie delle razze superiori debbono essere considerate come derivate, e come relativamente più perfezionate, segnatamente dal lato artistico. Questa maniera di considerare la cosa, se si prende con una giusta larghezza, se non si chiude nelle angustie della pedanteria sistematica, permette, come vedremo, di spiegare tutta la storia della immaginazione religiosa come un'estensione progressiva dell'animismo primitivo, e si adatta assai bene a spiegare l'origine di quelle brillanti finzioni, che sono i miti della natura. Per i popoli allo stato di natura il mondo si popola a poco a poco di enti spirituali, per modo che le loro mitologie sono come la continua produzione di una grossolana filosofia della natura. Il fanciullo, le cui prime esperienze sono di esseri umani, è tratto facilmente ad imaginare le altre cose come analoghe ad essi, e crede facilmente che *qualche cosa* sia *qualcheduno*. E gli bisogna un'esperienza contraria per disimparare, e spesso, nell'adulto, sotto l'influenza dell'emozione, il fanciullo rivive, ed egli si comporta verso le cose inanimate come fossero anima-

te. Il selvaggio è come il fanciullo, o forse meglio, come l'adulto, che fosse dominato permanentemente dalla fantasia infantile. Le prove abbondano, e ci sono offerte anche dalla storia più antica dei popoli civili; gli esempii più noti sono, Serse che flagella l'Ellesponto, e il giudizio ateniese che condannava gli oggetti inanimati, causa di morte senza opera umana, ad essere slanciati fuori del territorio. Considerato da questo punto di vista il mito, sebbene tenda a sfigurare gli elementi storici che accoglie, diventa un documento prezioso per la storia; perchè ci conserva le sensazioni, le fantasie e i pensieri dei primi uomini, l'arte, i costumi, la filosofia dei tempi nei quali furono creati, e ci espone la vita, non degli eroi sovrumani, ma delle nazioni poetiche.

Questa teoria non è nuova; il Vico ne enunciò primo il concetto fondamentale, e la colorì con molta sicurezza di linee generali e con grande vigoria d'espressione. Egli insiste su questo, che la sensibilità poetica e la sensibilità religiosa sono le prime a svilupparsi nello spirito umano; indica *l' istinto d'animazione* come la filosofia spontanea dell'uomo primitivo, la quale lo spinge a farsi regola dell'universo, ed a supporre in tutto un'azione personale come causa. Per lui la prima sapienza della *Gentilità* fu poetica, fu una Metafisica non ragionata ed astratta, ma sentita ed imaginata, e quale potevano averla uomini di nessun raziocinio ed ignoranti delle cagioni, ma di robusti sensi e vigorosissime fanta-

sic. Costoro, di tutto meravigliati, davano alle cose ammirate essere di sostanza dalla lor propria idea, ne facevano esseri viventi e personali, come i fanciulli, « che osserviamo prendere tra mano le cose inanimate e favellarvi, come fusser quelle persone vive; in cotal guisa i primi uomini delle nazioni gentili, come *fanciulli del nascente Gener umano....* dalla loro idea creavan essi le cose ;...... e per la loro robusta ignoranza il facevano in forza d' una *corpolentissima fantasia.....* con una *maravigliosa sublimità,* tal e tanta che perturbava all'eccesso essi medesimi, che fingendo le si creavano..... e di questa natura di cose umane restò eterna proprietà spiegata con nobil espressione da Tacito, che vanamente gli uomini spaventati *fingunt simul creduntque* ». Così, poichè il cielo folgorò e tuonò, gli uomini primitivi « spaventati ed attoniti del grande effetto, di che non sapevano la cagione, alzarono gli occhi ed *avvertirono* il Cielo: e perchè in tal caso la natura della mente umana porta che ella attribuisca all'effetto la sua natura..... si finsero in Cielo un gran corpo animato, che per tal aspetto chiamarono Giove..... che col fischio dei fulmini e col fragore dei tuoni *volesse dir loro qualche cosa* ». Il Vico nota anche, che è difficile ricollocarci mentalmente nelle condizioni psicologiche che determinarono la creazione dei miti; poichè « ora per la natura delle nostre umane menti troppo ritirata dai sensi nel medesimo volgo con le tante astrazioni, di quante sono piene le lingue con tanti vocaboli

astratti, e di troppo assottigliata con l'arte dello scrivere, e quasi spiritualezzata con la pratica dei numeri.... ci è naturalmente negato di poter formare la vasta imagine di cotal *Donna*, che dicono *Natura simpatetica*.... e di poter entrare nella *vasta imaginativa* di quei primi uomini; le menti dei quali di nulla erano astratte, di nulla erano assottigliate, di nulla spiritualezzate; perch' erano tutte immerse nei sensi, tutte rintuzzate dalle passioni, tutte seppellite nei corpi: onde dicemmo sopra ch' *or appena intender si può*, *affatto imaginar non si può*, come pensassero i primi uomini che fondarono l' umanità gentilesca » (1).

Vivace dipintura questa, di cui però, se il concetto informatore è rimasto, quasi tutte le linee particolari sono state cancellate, o diversamente tracciate dagli studii contemporanei. Il concetto informatore, l' animismo primitivo, è stàto accolto tanto da quella che s'intitola propriamente mitologia comparata, quanto dalla teoria animista propriamente detta, com' è propugnata dagli etnologi. Ma la curiosità, l' ammirazione, la potente fantasia, la sublimità meravigliosa, di cui il Vico, avendo dinanzi quelle brillanti finzioni, che sono i miti cosmici delle mitologie classiche, dotò l'uom primitivo, sono state abbandonate; ed è stata abbandonata l'idea, che l'animazione generale della natura fosse effetto di una proprietà primitiva della mente umana, fosse cioè,

(1) Scienza Nuova, lib. 2.°, della Metafisica poetica.

come il Vico la chiama, un istinto. Le ricerche contemporanee si sono rivolte principalmente a studiare le cause dell'animismo primitivo, e la prima teoria formulata è stata quella, da noi esaminata, dei mitologi. Invece l'etnologia, e la psicologia comparata, fondata su di essa, sono risalite alle forme rudimentali; si sono fatte indietro sino all'origine della distinzione tra l'animato e l'inanimato, ed hanno ricostruito il processo lento, che lo spirito umano ha seguito nella estensione dell'animismo. Io mi propongo di esporre e valutare questa ricostruzione, e di esaminare in seguito, quali elementi psicologici vitali rimangano alla funzione religiosa, dopochè l'animismo è soggiaciuto, per l'influenza della cultura, e soprattutto per lo sviluppo delle idee scientifiche, al processo di reinvoluzione, che lo ha confinato di nuovo nell'uomo, la sede primitiva dalla quale mosse alla conquista fantastica dell'universo.

## VIII.

La quistione, tanto dibattuta, se ci sieno popoli senza religione, ha dato luogo a molte affermazioni azzardate, perchè non s'è prima ben definito, che s'intende per religione. Molti scrittori, che hanno recisamente affermato la mancanza di religiosità in talune tribù selvagge, hanno involontariamente infirmato la loro affermazione, riferendo, di quelle tribù, talune idee e talune pratiche, che sono prova di religiosità, sebbene nella mente di quegli scrittori non

meritino il nome di religiose. È antico, quanto l'umanità, il costume che, in materia di religione, si giudichi da un punto di vista parziale ed esclusivo. I primi conquistatori ariani chiamarono *adeva* gli aborigeni dell'India, e i Greci dissero ἄθεοι i primi Cristiani dispregiatori dell'Olimpo. Non può e non deve essere così per quella scienza, la quale si propone il còmpito di ricercare gl'inizii della vita religiosa dell'umanità, e di studiarne lo sviluppo. Dinanzi alla sublime indifferenza sua le varie forme di vita religiosa si vengono a collocare ciascuna nel suo grado, dalle più alte, che si accompagnano alle più alte forme di cultura, alle infime, che accompagnano l'aurora della vita intellettuale dell'umanità. Quindi, per religione, non dobbiamo intendere nessuna forma definita di credenza, nessun tipo storico, alto o basso che sia, ma qualche cosa, se c'è, che sia comune a tutte le forme, a tutti i tipi storici. Ora pare che l'elemento più generale, e per dir così il *minimum*, che l'idea della religione richiede, sia la credenza in esseri di natura spirituale, sussistenti in qualche misura per loro stessi, ed aventi un qualche potere sui fatti reali, e un certo sentimento di timore e di sommissione rispetto ad essi. Questo *minimum*, a taluni, come al Lubbock (1), non par sufficiente, perchè, ammettendolo, la religiosità verrebbe ad essere estesa anche all'animale, al cane p. es., che mostra amore e devozione al padrone, e in generale a tutti quegli ani-

(1) L' origine dell' incivilimento, cap. V.

mali, i quali mostrano di sentire e supporre, in quello che percepiscono, un soggetto conscio ed intenzionale, riverberando così al difuori ed oggettivando l'intrinseca loro attività. Altri invece, ammettendo quel *minimum*, ne traggono argomento per cancellare, anche in questo, ogni differenza, che non sia quantitativa o di grado, tra la psicologia animale e l'umana. A me non par vero nè quel timore, nè questa speranza. Perchè i sentimenti di devozione non hanno carattere religioso, se non quando sono rivolti a un'essenza occulta, e l'imaginarne è proprietà esclusivamente umana. E ciò è così vero, che l'animale non può neppure, come a torto si afferma, supporre un soggeto conscio ed intenzionale negli obbietti delle sue percezioni, ma solo equivocare momentaneamente nello interpretare le sue sensazioni, e credere viventi quegli oggetti, che simulano, pei loro movimenti, l'apparenza della vita. Adunque possiamo ritenere come sufficiente quella determinazione degli elementi necessarii della religione, presa nella sua forma rudimentale; ma se ce ne valghiamo come misura per risolvere la presente questione, non possiamo positivamente affermare, che tutte le tribù selvagge posseggano una religione, perchè la condizione nativa di molte di esse è mal nota, e potrà, per trasformazioni rapide di talune, e per estinzione di altre, rimaner tale per sempre. Molto meno potremmo estendere quest'affermazione ai primi tempi umani, giacchè non c'è una ragion dottrinale per asserire, che l'uomo non abbia potuto traversare una fase

non religiosa. È un fatto, che la credenza in esseri spirituali s'incontra presso tutti i popoli selvaggi che conosciamo sufficientemente, e che manca un caso contrario bene specificato e sufficientemente documentato. Ma non si potrebbe fondare su questo fatto una teoria, come non se ne potrebbe fondare una sul fatto contrario, se mai venisse ad essere constatato in maniera indubitabile. La teoria genetica della religione sta, dal punto di vista psicologico, anche se la religiosità appare fin dal principio della vita umana. E la teoria che assegna alla religiosità un incominciamento storico, non sarebbe contraddetta dal fatto, posto che fosse provato, che ora nessun popolo ci sia senza religione; come il non trovare ora un villaggio di paese civile privo di flammiferi non prova che i flammiferi ci sieno stati sempre, e il non sapere esattamente determinare quando furono inventate le ruote dei carri e le macine dei mulini non significa che ci sieno cascate dal cielo (1).

Pare dunque che la credenza ad esseri spirituali, lo spiritualismo, o più esattamente l'*animismo*, sia l'elemento comune fondamentale, la radice della vita religiosa. E l'animismo è duplice, è credenza alla propria anima, la cui esistenza s'imagina come persistente dopo la morte, è credenza ad altri spiriti imaginati come aventi un'azione sugli eventi naturali ed umani, come cagione di dolori o di gioie agli uomini, ed oggetto quindi per essi di atti di propiziazione e

(1) Cfr. Tylor, op. cit., cap. XI.

di culto. L'elemento morale, che è la parte vitale delle religioni superiori, apparisce appena nelle religioni delle razze inferiori; non è che manchi il senso morale, manca la sua alleanza con la teoria animistica o spiritualistica. Ma, e l'animismo come nasce esso? Ammettere un *istinto d'animazione*, è in fondo rinunziare ad ogni spiegazione; ed anche posto che fosse una spiegazione, sarebbe inadeguato al fenomeno che dovrebbe spiegare, perchè importerebbe, che l'uom primitivo dovesse considerare tutta la natura come animata, il che non è. La teoria animistica prende in realtà una parte maggiore o minore delle cose, e sempre minore come più si risale alle origini, il che prova che questo istinto d'animazione non sussiste. L'animismo quindi coesiste con la distinzione dell'animato dall'inanimato, e la suppone, e suppone inoltre la formazione della idea o rappresentazione dell'anima. Ora come sono nate quella distinzione e questa rappresentazione?

Pare che la distinzione dell'animato e dell'inanimato si fondi primitivamente sulle esperienze di movimenti. Essa ci si mostra sempre più precisa e determinata come si procede nella scala animale; da prima il movimento in generale, poi il movimento spontaneo, finalmente il movimento adattato sono presi come segni rivelatori dell'essere animato. I segni secondarii sono svariatissimi, ma i più importanti sono i movimenti, segnatamente quelli dell'ultima specie. E, sebbene non ci sia, neanche scientificamente, un carattere rigorosamente differenziale

dei movimenti degli esseri animati,(potendosi la spontaneità, o più propriamente la discontinuità, e l'adattamento, riscontrare anche nei movimenti della natura inanimata), pure è un fatto, che gli animali superiori distinguono con grande esattezza; p. es., il cane di guardia in dormiveglia, se brontola un istante allo stormire delle fronde, subito si quieta, e distingue meravigliosamente tra i rumori della natura e il fruscío dissimulato del passo umano. L'uomo primitivo si può riguardare come quello nel quale, rispetto agli animali inferiori, è più sviluppata questa facoltà distintiva; quindi egli deve essere considerato come posto in una condizione psicologica contraria a quella, che il preteso istinto d' animazione suppone. La prova, che si suole addurre, dall'uso di battere gli oggetti, che han recato danno al fanciullo, a fine di calmarlo, non è concludente, perchè non è il fatto del fanciullo stesso, e si rivolge, non alla sua facoltà rappresentativa, ma all'emotiva, come prova il fatto corrispondente dell'irritarsi dell'uomo adulto contro gli ostacoli inanimati. Nè il discorrere, che il fanciullo fa coi suoi giocattoli, è altra cosa che una finzione deliberata e un piacevole gioco; difatti è maggiore, non nella prima fanciullezza, ma nella fanciullezza matura, quando il valore di simbolo, dell'oggetto inanimato rispetto all'animato, è ben presente alla mente del fanciullo, ed è insieme maggiore il bisogno di esercitare la sovrabbondante potenza fantastica ed emotiva.

Ora, posto che la distinzione dell'animato dall'inanimato ci sia già nell' animale e nell' uomo, e che,

per conseguenza, in questo, la tendenza a rappresentarsi come animato quello che non è tale, non possa essere qualificata d'istintiva, è naturale pensare che sia effetto d'un processo imaginativo, che resta a determinare. In questo processo l'inanimato non può essere considerato come animato, nel senso, nel quale l'animato è una rappresentazione, distinta già dal suo contrario, nell'animale, e nel periodo, che potremmo dire animale, della vita umana; nei quali l'animato e l'inanimato sono rappresentati come entità uniche, distinte pei caratteri esterni, che abbiamo indicati. Quindi non resta se non che l'animato sia rappresentato come duplice, cioè che si formi l'idea dell'*altro*, del duplicato della cosa, cioè dell'anima. Solo in virtù di questo raddoppiamento è possibile, che l'uom primitivo vinca la resistenza, che alla trasformazione dell'inanimato in animato oppone tutta l'esperienza del mondo esterno, che ha avuto la forza di produrre la distinzione fin nel semplice animale. È necessario staccare il principio animatore dall'obbietto sensibile, per potersi rappresentare questo come animato, non ostante la contraria testimonianza dell'esperienza di già fissata nel sistema di rappreresentazioni del mondo esterno. Questo punto è della maggiore importanza nella genesi dell'animismo, e non è stato, ch'io sappia, considerato da alcuno. In esso è la prova migliore, che l'animismo non è il prodotto di un istinto, e neppure una percezione o un'esperienza nel senso ordinario, sebbene di natura fantastiche, ma una teoria; una teoria popolare, imagina-

tiva, e fondata sulle analogie primitive, che abbiamo indicato. E la reduplicazione animistica è agevolata da ciò, che la distinzione dell'animato dall'inanimato, essendo quella di un essere attivo e in movimento senza una causa esterna dell'attività e del movimento, fa pensare ad una causa interna, cioè all'esistenza di una doppia entità negli oggetti che si dicono animati. Però non si può ammettere che l'idea della seconda entità, dell'entità anima, quale noi l'abbiamo, sia primitiva. Pare così all'uomo, in cui il processo di distinzione è compiuto, e s'è fissato nel linguaggio; ma lo studio delle idee dei selvaggi, intorno all'anima, e la storia dell'idea dell'anima, ci provano, che essa non è da principio se non un duplicato, la rappresentazione di un altro se stesso; una imagine, la cui formazione ha origine da una serie di esperienze interpretate da un'intelligenza allo stato infantile.

È probabile, che l'esperienza, la quale ha dato luogo la prima volta alla rappresentazione dell'altro se stesso, sia stata quella dei sogni. Se la rappresentazione dell'anima, come un soggetto distinto, non può essere considerata come primitiva, è evidente che il sogno non può essere concepito come stato di un soggetto, di cui non si ha ancora l'idea; nè la tendenza realistica del pensiero, non disciplinato dal sapere, permette di considerarlo come un fenomeno dell'attività rappresentativa, che non abbia realtà oggettiva. D'altra parte non può essere riferito al soggetto reale, al corpo, il quale, come l'esperienza prova, non è stato nè l'attore nè lo spettatore del fatto svoltosi nel so-

gno. Perciò il sogno suggerisce l'idea di un altro se stesso, che si separa realmente dal primo, ed è attore e spettatore dei fatti che esso ci presenta. E poichè questi fatti, per talune leggi note del meccanismo psichico nello stato del sogno, si sottraggono al corso ordinario dell'esperienza, e ci danno imagine di un'entità, che ha qualità alquanto diverse da quelle che sono proprie del corpo, così l'altro del corpo è imaginato come un corpo più tenue del corpo reale. I fenomeni di sincope, apoplessia, catalessia, e in generale tutte le forme transitorie d'insensibilità, accrescono la tendenza a siffatta distinzione, perchè fanno supporre che accada, in sè o in altri, in questi fenomeni, quello che pare un' esperienza reale durante il sogno, la separazione dei due subbietti o entità.

Generata una volta l'idea dell'altro se stesso, è naturale che l'uom primitivo non ponga una differenza essenziale tra la vita e la morte, e consideri questa non altrimenti che come una separazione, di più lunga durata, dei due soggetti che costituiscono il vivente. L'osservazione dei costumi dei popoli barbari prova, che essi considerano la morte precisamente a questo modo; i tentativi di rianimare il cadavere, il chiamare l'estinto ad alta voce, il deporre alimenti presso le tombe, provano che si aspetta il ritorno in vita dell'estinto. Quando ciò sia per accadere non sanno, ma prendono cura dell'integrità del cadavere, o seppellendolo in luoghi ignorati o inaccessibili, o con l'ammonticchiare terra e pietre sulla fossa, (d'on-

de forse i monumenti), pur cercando molti modi perchè la terra sia lieve sugli estinti. Le pratiche, tanto diffuse, tendenti ad impedire la decomposizione del cadavere, come il disseccamento, l'imbalsamazione, la mummificazione, sono suggerite in principio dallo stesso concetto; e probabilmente la fede nella risurrezione, che ci presentano varie religioni, non è che una correzione della fede primitiva nel ritorno degli estinti alla vita. Questa la imaginava dopo un tempo relativamente breve, e come un ritorno alle stesse forme di vita; quella la trasferisce alla fine del mondo, e imagina un'altra maniera d'esistenza. Le idee dei *revenants* sono effetto dell' integrazione fantastica dell' aspettativa per mezzo di fenomeni, che hanno qualche cosa di misterioso, d'imaginoso, d'inaspettato. Le imagini dei trapassati nei sogni, i rumori e le ombre notturne, e in generale le allucinazioni di fantasie tanto mobili, quanto non disciplinate a distinguere le illusioni dalla realtà, fanno che si presti fede al ritorno degli estinti alle dimore, dove ebbero stanza in vita (1).

Pare che l'intelligenza umana sia, nella sua infanzia, preoccupata di due problemi principalmente; che cosa distingue un corpo che vive e sente da un corpo che non vive e non sente più, e quale sia la natura di quelle forme umane, che appariscono nel sogno e nelle visioni; o, in breve, la vita e il fantasma. E poichè ambedue appariscono come separabili dal

(1) Cfr. Spencer, Sociologie, vol. 1°, cap. IX-XIII.

corpo, e connessi tra loro, nasce la rappresentazione dell'anima-fantasma come un duplicato tenue ed evanescente, ma sempre materiale, del corpo; un'ombra, un soffio, uno *spirito*. L'analisi linguistica mostra, che questa maniera di imaginare l'anima non è propria di uno o più popoli, ma dell'umanità; noi la troviamo non solo presso i popoli barbari , ma anche presso i popoli civili. Gli Ebrei dicono le anime, *Rephaim*, (prive di forza); nell'Odissea gli abitanti dell'Ade ci sono descritti come ombre vacillanti, prive di coscienza e di favella, che acquistano allorchè bevono il sangue delle vittime del sacrifizio. Essi indietreggiano dinanzi ad Ulisse che li minaccia con la spada , e questi dice dell' anima d'Agamennone, che spande lagrime amare, e di Sisifo, che suda a riportare per l'erta il masso che ricade in giù sempre. Le anime parlano, ma la loro parola è l'imagine attenuata, il *fantasma*, della parola reale, un mormorio. Ovidio, (Fast. V. 457), scrive;

Umbra cruenta Remi visa est assistere lecto,
Atque haec *exiguo murmure* verba loqui.

Nel libro ventesimo terzo dell'Iliade, l'ombra di Patroclo apparisce ad Achille simile in tutto, nella grandezza, negli occhi, nella voce, nelle vesti, al Patroclo vivo; ma come Achille fa per abbracciarlo,

ψυχὴ δὲ κατὰ χθονὸς ἠΰτε καπνὸς
Ὤχετο τετριγυῖα.

Omero anzi ripone nel corpo la sostanza propria dell'uomo; l' ira d' Achille, dice, ha mandate nell' Ade molte anime d'eroi,

> αὐτοὺς δὲ ἑλώρια τεῦχε κύνεσσιν
> οἰωνοῖσί τε πᾶσι.

Dunque da principio l'αὐτὸς, come contrapposto alla ψυχὴ, è il corpo; e solo dopo che la vita psichica crebbe d' ampiezza, di valore, di profondità, l'io fu trasferito dal corpo all'anima. Anche la moltiplicità delle anime, che i selvaggi imaginano, ombra, imagine riflessa ecc., si ritrova presso i popoli civili. Un distico latino ne noverava tre,

> Terra tegit carnem, tumulum circumvolat umbra,
> Manes Orcus habet, spiritus astra petit,

ed è noto, che anche delle teorie scientifiche hanno ammessa un'anima vegetativa, un' anima sensitiva ed un'anima intellettiva.

## IX.

Da questa prima teoria animistica si generò l' idea della vita futura, ed in due forme; la teoria della trasmigrazione delle anime, accolta principalmente dalle religioni asiatice, quella dell'esistenza indipendente dell'anima dopo la morte del corpo, che è la fede generale dei popoli europei.

La teoria della trasmigrazione delle anime è un'analogia fantastica; difatti la forma più generale di questa credenza è la reincarnazione in altri esseri umani, (segnatamente nel momento della nascita), e più specialmente nei discendenti, o in altri che abbiano una qualche singolare rassomiglianza con quelli, di cui perciò si crede che rinnovino l'esistenza. La trasmigrazione nei corpi degli animali è anch' essa una credenza prodotta da un'analogia. Nella psicologia dell' uomo primitivo la distinzione, tanto comune presso i popoli civili, tra l'anima umana e l'anima animale non sussiste; all'animale si attribuisce un'anima, che non è molto differente di funzioni dall'umana, e quindi non ripugna il pensare che l'anima d'un uomo si possa trovare nell'animale, che meglio ne riproduce il carattere; la quale idea è anche in fondo alla forma morale-retributiva, che la teoria della trasmigrazione prende nel Bramanesimo e nel Buddismo. I Groenlandesi pensavano, che il mago potesse sostituire un'anima umana malata con l'anima robusta d'una renna o d'una lepre; e il beccaio siamese, uccidendo un bue, (malgrado il divieto buddistico), prega anche ora lo spirito di questo animale di cercarsi un soggiorno migliore.

La teoria della sopravvivenza dell'anima comincia come idea della sopravvivenza temporanea dell'anima materiale. Il selvaggio crede, che l'anima del defunto viva per un certo tempo dopo la morte, e la durata della sopravvivenza è determinata dalla durata della memoria. Se domandate a un selvaggio, dove

sia lo spirito dell'avo, facilmente risponderà che non ne sa nulla, che tutto è finito; ma vi si mostrerà pieno di riverenza e di terrore, se domandate del padre o del fratello estinto. Siccome l'apparizione dei morti nei sogni è una delle cagioni psicologiche della fede nella loro seconda vita, e queste apparizioni sono tanto più frequenti quanto più recente è la morte, e cessano con la vita dei congiunti e degli amici, così nasce spontanea l'idea di limitare nel tempo questa seconda vita. Si consideri anche un altro fattore importante, la ripugnanza che l'uomo ha ad imaginare la cessazione completa della vita di coloro, di cui porta l'imagine fortemente impressa nella mente e nel cuore; e come anche quando il pensiero la concepisce, il sentimento vi si ribelli. Ciò è evidente appunto allorchè la morte è recente, e il sentimento non è soggiaciuto ancora all'azione dissolvitrice del tempo. All'indomani della morte, scrive il Tylor, si può riporre Cid su Babieca, e imaginarlo, come per l'innanzi, combattente gl'infedeli; all'indomani della morte del re si può portare in pompa magna il desinare, sebbene il ciambellano debba annunziare, che sua Maestà non desina oggi. È questa ignoranza fanciullesca della morte, che induce il selvaggio a porre nella tomba gli alimenti e gli oggetti dei quali il defunto si serviva in vita, perchè se ne serva nella nuova vita, nella quale è entrato con la morte. La qual nuova vita, come prova, tra altri moltissimi analoghi, l'indicato costume, è imaginata sul modello della vita presente. Nè la somiglianza si limita alla vita mate-

riale; anche l'ordinamento della seconda vita rassomiglia a quello della prima. Il morto conserva in qualche modo il grado che ha occupato nel mondo, ed è continuo lo scambio d'officii tra i viventi e i trapassati; similmente i sentimenti, gli affetti, il codice etico sono in gran parte gli stessi. I rapporti col corpo materiale, che l'anima ha rivestito in vita, non cessano completamente; nella opinione generale dei selvaggi la vita dell' *altro* del defunto è in qualche modo dipendente dalle condizioni nelle quali si trova il suo cadavere; ed è segno di un grado di sviluppo relativamente tardo della teoria animistica, imaginare possibile la vita futura, anche quando il corpo è distrutto. In quello stato mentale la rappresentazione dell'anima oscilla tra l'esistenza separata e indipendente e la dipendente e connessa; nè l'anima-fantasma è così consistente nella rappresentazione da impedire la continua ricaduta nel sostegno materiale, dal quale è nata e s'è distaccata. Il concetto, che la mancanza di sepoltura condanni le anime dei morti a peregrinare indefinitamente, o, come nelle mitologie classiche, a gemere inconsolabili presso le porte dell' Ade, ad errare tra la trista folla che assiepa le rive dell'Acheronte, mostra quanta difficoltà il pensiero umano abbia incontrato nell'effettuare la separazione. Questa difficoltà persiste nei volghi delle razze superiori e delle nazioni civili, nei quali l'idea dell'anima è sempre l'anima-fantasma dei tempi primitivi. Gli stessi psicologi sentono la difficoltà, e per evitare l'anima-fantasma, o la riducono a un con-

cetto negativo, impossibile a rappresentare concretamente, o la risolvono in funzioni, o la dichiarano un'incognita.

Nondimeno, col progresso della cultura, la rappresentazione di questa seconda forma d'esistenza si fa a grado a grado più immateriale. Già fin da principio le condizioni della seconda vita differiscono considerevolmente nei particolari; i quali tutti concorrono ad adattare l'imagine della nuova vita materiale a quella che si potrebbe dire immaterialità relativa dell'anima-fantasma; p. es. penetrare nei luoghi chiusi, trascorrere rapidamente lo spazio ecc. Come l'idea della morte si distingue da quella della sospensione della vita, come l'aspettativa della risurrezione si trova riportata ad un avvenire più lontano, così si accentua la differenza tra le due vite. I banchetti funebri e le offerte ai defunti, che avevano prima un significato reale, diventano delle cerimonie puramente tradizionali, e in seguito una semplice testimonianza d'affetto ai morti, ed un mezzo di carità verso i vivi. Le nostre feste dei morti rivelano quello che furono una volta, e insieme la mutazione di significato alla quale soggiacquero. Ovidio descrive nei Fasti, (II. 533), uno stadio, che si può dire di transizione.

> Parva petunt Manes. Pietas pro divite grata est
> Munere. Non avidos Styx habet ima deos.

Pure le trasformazioni non sono così profonde, che

non si possano riconoscere delle singolari analogie tra le imaginazioni dei diversi popoli posti nei diversi gradi di cultura; p. es. il paradiso popolare dei Cristiani, se non ha nozze, scambii, commercii, battaglie, è però come un'eterna festa. Quello che meglio si conserva delle rappresentazioni primitive è l'idea d'una comunicazione continua con gli estinti, sebbene anche questa si vada facendo a poco a poco meno immediata e meno diretta, che non fosse nelle epoche primitive (1).

## X.

Posta la sopravvivenza delle anime, si presenta naturalmente il problema della loro dimora; con l'idea dell'altra vita si connette l'idea dell'altro mondo, e si forma e si trasforma e sviluppa corrispondentemente. Prima il mondo dei morti è quello stesso dei viventi, le anime dei trapassati frequentano i luoghi che abitarono vivi, come quelli che più direttamente ne fanno rivivere nella mente l'imagine; ma a poco a poco i due soggiorni si allontanano l'uno dall'altro. Quello dei morti è trasferito in un luogo solitario, selvaggio o inaccessibile, o, per un'analogia presa dal sole cadente, in un'isola lontana verso occidente. Poi è rappresentato come remoto tanto, che solo a pochi spiriti è concesso di giungervi. I più muoiono per via, e spesso l'uso di uccidere i vecchi, (come a Tahiti),

(1) Cfr. Tylor, op. cit., cap. XII.; e Spencer; op. cit., cap. XIV.

non ha il cannibalismo come causa, ma il bisogno che l'individuo intraprenda, ancora vigoroso, il viaggio per l'altro mondo. La leggenda delle isole Tonga dice, che le anime vanno a *Bolotoo*, una grande isola al nord, lontana tanto, che i viventi non vi possono giungere incolumi, nè, giunti, approdare. Solo una volta taluni pescatori vi sbarcarono, ma quando vollero prendere qualche cosa non vi riuscirono, perchè tutto sfuggiva come ombra al grave contatto della carne. La credenza, secondo la quale il morto va a raggiungere gli antenati dà origine ad altre rappresentazioni; i discendenti dei trogloditi pensano, che i morti ritornino sotterra; le razze, che conservano il ricordo delle migrazioni primitive, pongono il mondo dei morti nelle sedi antiche degli antenati. Ma come la fantasia, vinta dalla riflessione e dall'esperienza, scacciata dalle crescenti cognizioni da tutti i luoghi accessibili, sente il bisogno di separare completamente la dimora dei morti da quella dei viventi, per poterne conservare la fede, così la trasferisce nell' ime viscere della terra, nell' Ade. Finalmente il cielo vince in questa lotta delle dimore dei morti, il cielo luminoso, antitesi della terra. Perchè, come l' idea della retribuzione entra nell' idea della vita futura, il mondo sotterraneo finisce per essere la dimora dei cattivi, mentre le imagini di felicità, che si distaccano sempre più dalla terra, fanno trasferire la dimora dei beati nel cielo. Così la sede dei morti, identica da prima a quella dei viventi, se ne allontana a poco a poco; la distanza che le

separa, e la via che vi mena diventano sempre più indefinite, e si finisce da ultimo col non assegnarle più un luogo nello spazio (1).

## XI.

La separazione, alla quale abbiamo accennato, delle dimore dei morti, ci conduce a considerare il rapporto tra le due maniere di concepire la vita futura, come una continuazione o come una inversione della vita presente. Questa seconda maniera imagina l'altra vita come una compensazione di questa; in essa ciascuno ottiene la riparazione dei mali sofferti quaggiù, e il premio delle buone opere, o viceversa le pene del male, e i dolori espiatorii della fortuna immeritata o delittuosa. Di queste due teorie, che si potrebbero dire della continuazione e dell'espiazione, la prima è la più antica, ed è quella che prevale quasi esclusivamente presso i popoli allo stato di natura, mentre quella dell'espiazione è più propria dei popoli civili. Anzi si può notare un periodo di transizione nella storia delle religioni, nel quale la teoria della continuazione, senza accogliere determinanti d'indole morale propriamente detta, imagina la vita futura come tutta piena, e in maniera stabile, dei vantaggi che le azioni, soprattutto eroiche, assicurano in questa vita. È una consecrazione oltremondana delle virtù guerriere, così utili nella vita sel-

(1) Cfr., Tylor, op. cit., cap. XIII; e Spencer, op. cit., cap. XV.

vaggia; è il riflesso, nel mondo di là, non di una teoria morale, ma di una teoria della vita, propria di una data tribù ed epoca. Ma sarebbe vano pretendere di assegnare il tempo, nel quale è nata o s'è fissata la teoria dell'espiazione; la transizione è accaduta gradatamente, in tempi diversi per diversi popoli, nè mai in uno stesso popolo ha dominato una teoria così completamente, che l'altra sia stata completamente esclusa. Difatti si trova qualche traccia della teoria dell'espiazione anche presso popoli allo stato di natura, ordinariamente in forma simbolica; i defunti si imaginano obbligati a lottare, o a traversare fiumi, mari, luoghi difficili, per giungere alla dimora dei beati, e i cattivi soccombono in questa prova. D'altra parte le più antiche religioni ariane contengono una teoria sufficientemente svolta dell'espiazione, ed una simigliante è, nella religione egizia, la rappresentazione del giudizio dei morti. Ma forse è il politeismo classico quello che ci porge l'esempio della coesistenza delle due teorie, e quindi della realtà del periodo di transizione. Perchè accanto all'Ade, questa scura regione dei fantasmi incorporei e vaporosi, che continua ad essere il soggiorno della plebe, il tribunale di Minosse e Radamanto, le gioie dell'Eliso per gli uomini di merito distinto, e il Tartaro bruciante pei maggiori colpevoli, rappresentano la dottrina più recente della retribuzione morale. La quale apparve chiaramente nella teologia giudaica dopo la cattività di Babilonia, e divenne l'essenza della rappresentazione della vita futura nel Cristianesimo.

Tutti quelli i quali pensano, che le religioni dei selvaggi non rappresentino l'inizio della storia delle religioni, ma la loro corruzione, non ammetteranno, che la teoria della continuazione preceda quella dell'espiazione. Non è ancora il tempo, in questi *studii*, di esaminare la teoria della corruzione, perchè questo esame va rimandato a dopo che avremo dinanzi, disegnato nelle sue linee generali, lo sviluppo della coscienza religiosa. Pure fin da ora possiamo notare contro di essa, che non si accorda col fatto del sussistere, nelle religioni superiori, di certe superstizioni grossolane dal punto di vista intellettuale, le quali, nella teoria dello sviluppo, s'intendono bene come eco di un grado inferiore della coscienza religiosa. Ma, rispetto al punto che ora ci occupa, parecchie ragioni più speciali impediscono di adottare la teoria della corruzione. Non troviamo difatti nelle religioni dei selvaggi le tracce delle idee accolte a questo proposito dalle religioni superiori, come pur dovrebbe accadere, se quelle fossero corruzioni di queste. P. es. l' idea che la vita futura si passa in qualche lontana regione della terra non può essere attinta dalle religioni dei popoli civili; ed è notevole, che mentre queste hanno nell' inferno una rappresentazione adatta a scuotere potentemente la fantasia dei selvaggi, questa rappresentazione manchi affatto nelle loro religioni, e vi sia invece quella dell' Ade e dei soggiorni felici. La teoria della continuazione può essere considerata come parte delle teorie animistiche informatrici delle prime religioni, e come sug-

gerita da esse; non si può dire lo stesso della teoria della retribuzione. Ed è un fatto, che la storia delle religioni pone in evidenza, questo, che il mito naturalistico si cangia, in un'epoca successiva, in mito morale. Chi paragona i Greci primitivi coi Greci inciviliti, gli antichi Israeliti coi Giudei degli ultimi tempi della loro esistenza come nazione, si convince facilmente, che la testimonianza della storia favorisce l'idea del progresso delle religioni verso il dommatismo morale (1).

## XII.

Così si formò la rappresentazione dell'anima, della possibilità di una vita sua indipendente dal corpo, delle sue migrazioni d'uno in altro corpo. Queste rappresentazioni sono il precedente psicologico dell'animismo religioso, perchè questo, da principio, fu l'estensione graduale della teoria che esse esprimono, e che è nata con esse, a tutta la natura. Dobbiamo ora studiarne lo sviluppo, e mostrare, come nel duplice processo di estensione e di reinvoluzione, al quale è andato soggetto, si svolga una gran parte della storia psicologica delle religioni. Solo dopo questo esame potremo vedere se rimangano, dal punto di vista psicologico, degli elementi costanti e indestruttibili della vita religiosa, e quali essi sieno.

Ma fin da ora possiamo abbracciare con uno sguar-

(1) Cfr. Tylor, op. cit., Cap. XIII.

do complessivo tutto il cammino da percorrere, e valutare, come in nube, la gravità dei risultati ai quali potremo riuscire. Perchè, se paragoniamo la dottrina animistica nel selvaggio e nell' uomo incivilito, vediamo che, nel primo, si manifesta una decisa tendenza ad estenderla mediante un' analogia sempre più lontana. La crescente cultura è contrassegnata invece da una limitazione progressiva di codesta animazione universale, finchè oggidì pare che l'animismo si sia ridotto alla sua sede primitiva, l' uomo. Limitato così, esso ha però sopravvissuto al grande argomento in suo favore, la realtà delle anime-fantasmi dei sogni e delle visioni. Divenuta un' entita immateriale, l' anima è fatta ombra d'un'ombra; la biologia, e la stessa psicologia ne prescindono, e si volgono allo studio dei fenomeni, allo studio del pensiero, senza rapporto al soggetto. Noi siamo arrivati a una *psicologia senz' anima.* Ma lì dove è conservata la sua idea, nella psicologia razionale e religiosa, essa è ancora quello che era pel selvaggio, un' entità animatrice, personale, separabile e sopravvivente. L' animismo è comune all' adoratore del feticcio e al cristiano incivilito, che adora il Dio che è puro spirito. Ora bisogna vedere, se le sorti dello spiritualismo, con le quali quelle della vita religiosa sono, nel mio parere, strettamente congiunte, dipendano dalle sorti dell'animismo; perchè, se così fosse, nessuno scisma religioso sarebbe stato mai così profondo, come quello che separa l'animismo dalla sua negazione.

ERRATA—CORRIGE

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| pag. 21 | lin. 3 | però è | però non è |
| « 36 | « 6 | bisogni | bisogna |
| « « | « 7 | occorrano | occorrono |
| « « | « 8 | memorose | numerose |
| « « | « 28 | notera | natura |
| « 47 | « 14 | soggeto | soggetto |
| « 67 | « 14 | entita | entità |

\12

# A PROPOSITO DI UN NUOVO LIBRO SUL MACHIAVELLI

**NOTE CRITICHE**

LETTE ALL' ACCADEMIA

DAL SOCIO

*RAFFAELE MARIANO*

## I.

### I critici dei critici.

Ancora un libro sul Machiavelli! L'esclamazione viene spontanea sulle labbra, non per senso di fastidio, o, peggio, di poca considerazione pel libro, a proposito del quale vorrei esporre alcuni pensieri; ma solo per avvertire innanzi tratto, come, dopo un discettare e dibattere senza fine intorno al Machiavelli, sia diventato estremamente difficile per chi ancora imprenda oggi a scrivere di lui, dei suoi tempi, delle sue dottrine, l'arrecare un contributo copioso di vedute e conclusioni nuove e, nel senso vero della parola, originali; e poi anche, come il voler portare

giudizio di cotali scritti con criterio capace e sufficiente, si sia reso ufficio tutt'altro che agevole. Perchè più si scrive del Machiavelli, e più l'indagine si restringe e s' assottiglia naturalmente il novero dei suoi aspetti oscuri, dubbii e disputabili. E, d'altra parte, la materia per la critica s'allarga, e l'abbracciarla nelle sue affinità e divergenze richiederebbe facoltà sintetica non comune, e poi uno studio comparativo assai particolareggiato, al quale non è ad ognuno nè sempre concesso dedicarsi. Una critica infatti, a voler riuscire concreta ed efficace, avrebbe qui a comparare l'ultimo biografo con i predecessori, non fosse che i più prossimi e i più serii, cogliere tra essi i punti di somiglianza e i lati pei quali si differenziano, additare in che il primo abbia, a petto degli altri, progredito e fatto più ampio cammino, discernendo ciò che negli studii e nelle vedute di lui è di proprio ed originale, da quei risultati che erano già stati innanzi appurati e fermati.

A chi scorra la nostra bibliografia degli anni ultimi vien subito fatto di notare con quanta frequenza e rapidità, a partire specialmente dalla ricostituzione nazionale, si siano succeduti e quasi direi affollati i saggi, le memorie, le monografie, i libri, cui è argomento il Segretario Fiorentino. Per ricordare soltanto le opere di molta lena o di grossa mole, in un periodo breve di anni, il Gioda ha scritto un libro, il Nitti ha mandato fuori il primo volume di un opera che aspetta di essere continuata, e il Villari ha condotto a termine una lunga ed elaborata biografia in tre

grandi volumi. Nè sono da lasciare fuori del novero parecchi manoscritti presentati al concorso proposto dal Comune di Firenze nel quarto centenario dalla nascita del Machiavelli, rimasti sin qui inediti, ma che potrebbero un giorno o l'altro veder pure la luce. Ed ora a tali lavori è venuto finalmente ad aggiungersi il volume del Tommasini; volume enorme, di quasi 800 pagini vistosissime, infittite anche da note copiose, e al quale fra non molto avrà a seguirne un secondo, che probabilmente gli sarà degno compagno ed emulo. Ho detto *finalmente*, avvegnachè dal 1875, tempo in cui l'opera venne coronata al concorso di Firenze, sino all'apparizione, codesto volume si sia fatto attendere un pezzo. Del quale indugio, per altro, è stata cagione una lamentevole avversità, un incendio, nel quale gran parte del manoscritto e dei materiali ammanniti per darvi compimento andò consumata; e poi anche certa lodevole quanto rara incontentabilità dell'autore, che non s'è affrettato a presentare l'opera sua al pubblico innanzi di averla menata al grado di finitezza da lui vagheggiato.

Tanta abbondanza di lavori è fenomeno non dei meno singolari. Spesso mi son chiesto le ragioni di questo insistente, di questo pertinace ricercare di noi Italiani in quella che con formola germanica, ma assai appropriata, s'è chiamata la *Questione di Machiavelli*. Dacchè le aure vive e schiette dei nuovi tempi e della cultura universale, dalla cui corrente eravamo rimasti per lunga età come segregati, son venute a toccarci, e col libero moto parevano doves-

sero destarci e ritemprarci tutti in ogni attività nostra di spirito, cotanta insistenza e pertinacia noi, in verità, non le abbiamo addimostrate in nessun campo nè per soggetto altro qualsisia. Se ne togli la ricerca filologica in generale, e parte quale apparecchio ad essa, parte quale consecuzione di essa, l'amena letteratura e la critica letteraria, dove gli sforzi della lingua e dello stile di snodarsi dalle vecchie e artificiali pastoie, e le tendenze del pensiero a smettere le fogge accademiche e la vacuità rettorica di un tempo, mirando a cogliere e rappresentare le cose nella schiettezza e realtà loro, sono innegabili, e che sia così è, certo, grandissimo bene; se ne togli, dico, codeste forme di attività spirituale, difficilmente trovi materia di studii o complesso di dottrine che abbia avuto la forza di attrarci, di rapirci con intensità di ardore, d'infonderci un interesse serio, sostenuto, crescente. E non v'hanno discipline, quali che siano, storiche, politiche, sociali, religiose o filosofiche, le quali, almeno sin qui, abbiamo coltivate o sembriamo inclinati a coltivare con sforzi poderosi d'intelletto. Intendo, s'avverta bene, sforzi non isolati, non individuali, chè d'individui preclari e sommi l'Italia, come non difettò mai, non difetta neppure ora; bensì sforzi comuni e collettivi, sì da raggiungere risultati nuovi e notevoli, e tali che non soltanto qualche spiccata individualità, ma l'attività nazionale nella totalità sua, nel suo complesso organico, apparisse rispetto alla vita e al moto della cultura non eco fioca e stanca, non ap-

pendice accessoria e pressochè superflua, ma coefficiente operoso e forza viva e produttiva.

Al Machiavelli era riserbato di fare che il miracolo succedesse. Al più al più, per non mostrarsi troppo assoluti, a lui si potrebbe accoppiare il Leopardi. Non è esagerazione l'affermare che Leopardi e Machiavelli sembrano diventati per noi Italiani come le Colonne d'Ercole, i due grandi argomenti sui quali accada sempre parlare, gli unici ai quali ci siamo messi, spendendovi intorno il nostro vigore cogitativo e la nostra energia di ricerca e di critica, non mai contenti del già fatto, pronti sempre con concentrazione e continuità di pensiero a rifarci daccapo.

Come ciò? Che cosa è che ci muove, porgendoci qui quell'impeto e quella perseveranza, onde quasi in tutt'altro ci mostriamo scemi? Lasciando il fatto del Leopardi, che esige spiegazioni forse affini, ma proprie e speciali, e restringendoci al Machiavelli, è forse legittimo, giustificabile questo desiderio, quest'ansia premurosa di sempre più addentarci nel fondo fondo dei pensamenti suoi? Ed il sapere con ogni precisione quali essi fossero, a quali intenti fossero propriamente rivolti, importa poi tanto all'andamento della vita moderna quanto per avventura credono o farebbero credere quei che ne trattano e ne scrivono?

Sono parecchi, e di levatura non piccola — io voglio nominarne uno solo, che per la grande autorità li può valere tutt' insieme, Silvio Spaventa — ai quali il ritornare continuo sulle dottrine del Machiavelli sembra scaturire, più che altro, da una esagerata

estimazione dell'opera di lui e dell'efficacia di questa sulla scienza politica e sulla realtà storica e sociale. Guardando segnatamente all'insieme dei suoi concetti politici, senza contestarne l'importanza relativa e il significato che ebbero pei tempi e per le condizioni storiche nel cui mezzo videro la luce, essi non sanno tenersi dal reputare poco fondata, poco concludente la tendenza a perennarne l'autorità, ad estenderla come viva e presente e salutare, a tempi e condizioni così sostanzialmente diversi, dove ogni cosa, idee morali, istituzioni sociali, aspirazioni e intuizioni circa al valore della libertà e al reggimento dello Stato, e ai diritti e doveri degl'individui e dei poteri pubblici e ai loro reciproci rapporti, appaiono e sono così profondamente mutati. In sostanza, osservano essi, il Machiavelli s'ispirò parte alla considerazione dell'antica storia di Roma, parte alla esperienza delle circostanze e dell'ambiente storico italiano nel quale nacque e visse. A lui valsero, per dirla con le sue parole, *la lunga esperienza delle cose moderne e la continova lezione delle antiche.* Di quì quell'apparato di precetti, di massime, che s'andò formando via via nella mente sua, le quali corrono e ricorrono contemporaneamente e quasi indifferentemente da un estremo all'altro, barcollando tra la costituzione di uno Stato che nei modi suoi di organarsi e di funzionare avesse a prendere auspicii ed esempio dalle forme e procedimenti e soprattutto dalla disciplina della Repubblica Romana, e l'ideale di un principe assoluto e tiranno, capace

di metter su uno Stato quale lo consentivano e rendevano possibile le necessità momentanee della politica italiana, e con quei mezzi ed espedienti che rispondevano alla intima corruttela, ai vizii vergognosi, onde questa era deturpata e ridotta all'impotenza. Vero è poi che, dopo aver molto oscillato, quest'ultimo ideale appunto sembra in fine ottenere per un momento la prevalenza nell'animo di lui. E, a vederlo attuato, ei non si ricusa di raccomandare frodi, crudeltà, scelleratezze, a patto che sappiano essere *onorevoli, generose* e *gloriose,* poichè questo comportavano la natura dei tempi e l'indole degli uomini e tutte le maniere loro di essere e manifestarsi. Sicchè fra moltitudini di facinorosi ribaldi e di sopraffattori licenziosi il Principe, per tenersi forte, deve sapere adoperare ogni più sottile accorgimento ed ogni più audace violenza. E lo Stato deve comporsi come un tessuto d'inganni e d'astuzie per aggirare i cervelli degli uomini, ed un congegno di forze parate a costringere, a spegnere tutti gli elementi pugnaci e ribelli al suo potere assoluto.

E qui i critici ai quali alludo, si domandano, che costrutto si può mai cavare dal sottilizzare così minuziosamente intorno a un concetto simile del Principe e dello Stato? In tanta luce di pubblicità e di libertà, con sì vistoso architettamento di riscontri e sindacati, ch'è gran parte della vita moderna, della pubblica non solo, ma quasi quasi anche della privata, qual sussidio, quali applicazioni se ne possono trarre? Vi è forse legame, transizione possibile

dai suggerimenti del Machiavelli ai principii direttivi e dominanti nella scienza e nella pratica politica del mondo moderno? Qual è l'uomo politico che nella condotta dello Stato vorrebbe oggi seriamente farvi sopra assegnamento? Quale il reggitore di popoli che vi si affiderebbe con fiducia, con speranza di compiere degnamente gli alti fini e i complessi doveri che gl'incombono?

E non ci è a ridire, in tali modi di vedere ci è molto di vero. E neppure il tenerli presenti sarebbe per avventura superfluo a quei che del Machiavelli si occupano, chè forse vi troverebbero un ritegno assai opportuno a non trascorrere, a non andare, tutti pieni ed infervorati del loro soggetto, troppo in là dai limiti del discreto. Senonchè, hanno questo difetto radicale, di essere eccessivi e, pur mirando a fondare un criterio equo rispetto al Machiavelli, di riuscire in realtà ad applicargliene uno piuttosto angusto.

## II.

### I motivi nazionali della ricerca.

Indubbiamente, i ritorni replicati sulla questione di Machiavelli hanno pure la lor legittimità. Oltre l'interesse della pura indagine storica, la quale, come si dirà or ora, non è senza peso nè senza effetti sull'attività dell'intelletto e sul processo della cultura, concorrono quì altri interessi, altri motivi.

che, solo per distinguerli da quello, è lecito designare come più presenti, più urgenti ed impulsivi.

Il Machiavelli, come ogni grande spirito, del resto, per precorrere che facesse i tempi suoi, n'era pur sempre figlio, e ne subiva quindi per più versi fortemente gl' influssi e le imperfezioni e limitazioni, riflettendone in sè lo stato intellettuale, le abitudini morali e gli avviamenti scientifici. La mente sua, come il secolo e il mondo di cui fece parte, è tutta un agitamento di idee nuove che cercano la loro formola, la loro determinazione, senza che ancora possano giungere a trovarla. Ogni cosa è osservata e colta ed assimilata dallo spirito, fattosi desto ed alacre e cupido di studiarne ed apprenderne la *verità effettuale* e non la *immaginazione*; ma in modo immediato e quasi istintivo. Di un procedimento scientifico, quale oggi noi lo intendiamo, che classifica, organizza ed unifica, non vi è traccia. Riflessione precisa e consapevole, rigore logico, processo organico, fanno difetto. Sicchè nei concetti tu trovi un po' di tutto, fatti ed esperienza, empirismo e lavorìo idealizzatore, induzioni e deduzioni, esposizione prammatica e postulati e teorie; ma tutto un po' come qualcosa di accidentale ed arbitrario, tutto un po' in fascio e saltuariamente e per via di accenni e di anticipazioni. Hai, insomma, un complesso di elementi rapidamente e confusamente appresi, anzichè ordinatamente, metodicamente scrutati, svolti e determinati, i quali però si esplicano in una feconda potenzialità d'intuiti arditi e geniali.

Codesta ricca e molteplice virtualità Machiavelli la possiede in grado eminente. Col disconoscergliela gli si rapisce gran parte, la parte migliore del suo valore e del suo significato. Egli deve ad essa quel suo saper fissare acutamente lo sguardo e sprofondarlo nell'avvenire, quelle sue aspirazioni e tendenze nuove, quasi specifiche e tutte proprie a lui, che lo portano a riconoscere che lo Stato moderno era avviato a farsi popolare, Stato largo e rappresentativo; ad aver sentore di ciò che lo Stato, come tale, debba in sè essere e rappresentare, un potere, cioè, centrale ed organico, alla cui volontà universale, in nome del dritto e della legge, tutte le volontà individuali e particolari hanno a subordinarsi; a prescrivergli, perchè avesse modo di compiere codesta missione sua, i doveri, le necessità, le condizioni prime e indispensabili, suprema fra tutte questa, di far fondamento per la sicurezza e l'autorità sue sull'indipendenza, sulle proprie forze, sulle milizie nazionali; a vedere, da ultimo, per rispetto all'Italia, la salute dipenderne interamente dal poter essa venire sotto l'autorità di uno Stato che la comprendesse tutta. Sicchè, mentre invoca un'Italia unita, una patria nuova, forte, redenta, libera dal dominio degli stranieri, il Machiavelli diventa il profeta vero e proprio della nostra unità, indipendenza e libertà.

Poichè la consapevolezza di sì felici divinazioni, che il processo degli eventi storici doveva via via maturare e in fine recare ad effetto, è pur scesa

chiara e gagliarda negli spiriti, niente poteva fare che parecchi non si sentissero, e non si sentano tuttora, invogliati e pressochè forzati a ristudiare il pensiero del grande profeta. Specie dal momento in che la ricostituzione politica della patria ebbe raggiunto il compimento suo, era naturale che si risalisse al Machiavelli, come a colui che ne fu il più convinto, il più vigoroso ispiratore e quasi auspice primo. Non era infatti cosa indifferente o di secondario interesse che nel ricostruire la tradizione del pensiero italiano e nazionale, si cercasse in modo concreto derivarne da lui, dalle dottrine sue, le radici più larghe e più schiette; sicchè i destini nuovi cui la patria era assorta, non avessero ad apparire quasi venuti su dal nulla, come generazione del caso e di fortunati eventi, ma apparecchiati di lunga mano dalle meditazioni e dal senno maturo dei più preclari dei figli suoi, e quindi prodotti di un volere via via più cosciente di sè e più efficace.

E, cosa strana, ma vera!, quei motivi medesimi i quali, secondo ogni più discreta previsione, avrebbero dovuto rattiepidire l'ammirazione, per lo meno temperarla con un senso acuto di censura, sono invece valsi nel più dei casi ad accrescere, a rinfocolare la prima e a far quasi tacere del tutto l'ultimo. Quando si guardi al concreto delle cose, il concetto dello Stato nazionale che il Machiavelli fa balenare innanzi alla mente degl' Italiani, come l' ideale cui essi debbono agognare, colto nel suo contenuto or-

ganico, è ben monco, povero e misero. Uno Stato tutto armi e politica, basato sulla forza e sulle milizie, dedito solo a mantenere, ad estendere l'imperio suo, spoglio di momenti etici, alieno da qualsiasi energia che conferisca ai fini educativi e intellettivi della socievolezza, non curante delle disposizioni e assuefazioni morali, stimante *più la patria che l'anima*, chiuso ad ogni bisogno di rigenerazione interiore e spirituale della coscienza pubblica e individuale, pieno di repugnanza, anzi di dispregio per la religione della Chiesa e del prete di Roma, la quale, nondimeno, tollera e lascia stare, non sapendo nè volendo altrimenti: insomma, uno Stato interiormente più vacuo di contenuto non sarebbe facile immaginarlo! Ora s'è dato, non so se possa dire per somma sventura, che noi abbiamo in pratica messo tutto il nostro, perchè la compagine dello Stato nuovo in punti parecchi, nelle sue linee più essenziali, arieggiasse precisamente quello ideato dal Machiavelli.

Nel che la differenza, tutta a scapito nostro, sta in ciò solo, che quegli, nell'idearlo come fece, era un semplice quanto audace iniziatore, e molte le scuse che, date le condizioni del mondo e dei tempi suoi, gli soccorrevano e gli soccorrono; e noi siamo in cambio riusciti a costituire lo Stato nostro nel modo in che lo abbiamo costituito, pur dopo tanto corso di secoli e di vicende; dopo che, non nell'ordine soltanto dei principii e del sapere scientifico,

ma in quello bensì della realtà obiettiva e concreta, l'intuizione della natura organica e etica dello Stato ha pur fatto lunga ed ampia strada.

E vi è anche da notare, che all'uomo il quale nella pratica tracciava allo Stato così angustamente ed imperfettamente la cerchia dei còmpiti suoi, non isfuggirono parecchie cose che ora le nostre classi colte e dirigenti in genere sembrano dimenticare o non intendere punto. Quegli insegna; *il savio politico rispetterà sempre la religione se pur non ci crede.* Nè si arresta a questa veduta che si può credere suggerita da un accorgimento e da un senso di opportunismo affatto politici e quasi polizieschi. Egli va più in là, ed accenna ed allude ad una veduta più alta; mentre ricorda che senza la religione nè le leggi vengono rispettate nè i buoni costumi si mantengono. Con che, indubbiamente, mostra di sentire, anzi confessa, che con lo scadere o l'inflacchirsi del sentimento religioso il corrompimento sociale non si lascia a lungo aspettare; e in ciò precorreva i concetti comuni alla odierna scuola politica e storica. Ai quali dati i biografi e critici di Machiavelli di consueto non badano nè si dànno nessuna pena di sviscerarli ed approfondirli. E si tace, del resto, che nel mettere a nudo l'intima e sostanziale cagione dello scadimento d'Italia, assai pochi anche oggidì si levano a più giuste, a più severe considerazioni di lui, il quale fieramente si scaglia contro la Chiesa di Roma, con la quale abbiamo l'obbligo di essere diventati *senza religione e cattivi.*

Ad ogni modo, il fatto è che a noi Italiani non è sembrato vero che questo Stato nostro, immerso in gran parte nei combinamenti e nelle manovre di una politica di combriccole e clientele, Stato laico, come usiamo chiamarlo, indifferente ad ogni virtù di spirito, ad ogni metodo di governo di una efficacia interiore e morale, ad ogni interesse che per poco trascenda le necessità del fugace presente e di una immediatezza prosaica e sensibile, e tenda ad infuturarsi, a preparare l'avvenire, potesse confortarsi con l'autorità di un tanto uomo, o per lo meno avere le apparenze di un conforto simile. E di qui l'affaccendarsi ed affannarsi di molti attorno alla enimmatica figura del Segretario Fiorentino per iscoprirne gli atteggiamenti e ripiegamenti più nascosi e reconditi. Tutto ciò s'intende; benchè io deva pure replicare, che non sempre in ciò, a parer mio, codesti curiosi e minuziosi ricercatori faccian prova di acume e profondità di critica nè di larghezza e concretezza d'ideali.

## III.

### L'interesse della pura indagine storica.

Ai motivi indicati s'aggiunge l'interesse puro della ricerca storica, il quale se è stato sempre e tanto a cuore agli stranieri, si vede, per ragioni facili a comprendere, quanto dovesse ancor più fortemente incalorire gli Italiani.

Il secol nostro può con diritto arrogarsi il vanto di secolo delle riabilitazioni storiche per eccellenza. In ciò, come in altro, la misura, certo, non è sempre serbata integra. In ogni avviamento, in ogni indirizzo nuovo che essi diano ai lor pensieri, pare che gli uomini raramente riescano, senza esagerare, a tenersi nei limiti, a fermarsi al punto giusto, trascorrendo di consueto sino agli estremi. E così anche la tendenza alle storiche giustificazioni ed emendazioni, nella quale è da riconoscere uno dei tratti caratteristici dei tempi moderni, non va esente qui e là da intemperanze e stravaganze, destinate forse a diventare poi oggetto di future e più rigorose correzioni. Onde si vuol riabilitare tutto e tutti; e si son viste riabilitazioni, insino, per esempio, quella di Papa Alessandro VI, che, a dirla con formola volgare, non stanno proprio nè in cielo nè in terra.

Pure, a parte le esagerazioni, dal complesso dei risultati della ricerca storica moderna si ricava che nel fondo di essa vi è una tendenza sua specifica e distintiva, la tendenza all'equilibrio, alla serenità, alla obiettività spassionata e imparziale, ch'è la più sincera e la più spontanea riverberazione della nostra progredita e sviluppata coscienza storica. La cresciuta potenza di osservazione e di meditazione, il capitale accumulatosi di studii severi ed accurati, la maturità e pienezza delle facoltà riflessive e il loro preponderare sulle fantastiche, il largo sussidio di discipline ausiliarie, venute su di mano in mano in grande rigoglio, l'attingere diligentemente

mandolo un mostro, e quegli invece facendone un genio ed un eroe. Fra tanti erramenti, fra tanto contrasto la ricerca storica non poteva ristarsi, senza tentare di sciogliere l'enimma.

E tale è l'enimma, tale il problema che stimola la curiosità dei nostri nuovi biografi, e ne giustifica a un tempo gli sforzi. Attorno allo scrittore e al pensatore, così bistrattato o falsamente compreso, essi vogliono far luce quanto si può viva, intera; sicchè quegli vi appaia nel mezzo con la sua fisionomia propria e con le sue linee e contorni genuini, e non quale, cedendo ad umori e simpatie e preferenze personali, o alle passioni e ai pregiudizii varii dell'ambiente in cui vissero, critici e storici di altri tempi se lo sono foggiato.

Di qui mosse il Villari; e di qui pure muove il Tommasini. L'uno dice: « Io non intendo di essere nè l'apologista nè l'accusatore del Segretario Fiorentino. Mi accinsi a studiare la vita, i tempi e gli scritti del Machiavelli per tentare di conoscerlo e descriverlo quale fu veramente con tutti i suoi meriti e demeriti, i suoi vizii e le sue virtù » (*Prefaz.*, pag. XI). L'altro, a sua volta, dichiara: « Nel tentare l'argomento bisognava cominciare dal ricercar due cose: quel che per sin allora si fosse pensato o detto del Machiavelli; e quel che questi avesse realmente scritto e voluto scrivere..... ed evitare lo sdrucciolo per cui caddero già i critici delle età precedenti, quello cioè di mettere le idee nostre o de' nostri tempi dentro a' fatti suoi, in modo da tramutare o la na-

tura o la intenzione di quelli » (*Prefaz.*, pag. VII e XI).

Ora non sarà male fermarsi alcun poco a vedere il modo che i due biografi tengono nel mettersi in cammino. Ci si offrirà così l'occasione di notare una diversità non lieve e che ha grande influenza sulla maniera di concepire, se non la sostanza propria degl' insegnamenti del Machiavelli, per lo meno il significato che ebbero ad assumere nel mondo e gl'intendimenti che questo credette scoprirvi nel fondo. D'altronde, delle biografie del Machiavelli quella composta dal Villari, ultima in ordine di tempo, è anche la più compiuta; onde il raffrontare qui, come forse più in là anche in qualche altro rispetto, col pensiero di lui quello del Tommasini, non è inopportuno, anzi, come lo accennai cominciando, molto utile e quasi doveroso per la critica.

## IV.

### Il Machiavelli ed il Machiavellismo.

Poche opere saranno state meditate con più attenta e lunga preparazione, e compilate con più abbondevole corredo di letture e di erudizione di questa del Tommasini. Il suo volume è frutto di studii pazienti e di ricerche faticose. Ci è in esso qualcosa che fa pensare al tedesco dotto con la sua celebrata tenacia ed assiduità nel lavorare, e con la sua puntualità scrupolosa. E doti ed abitudini intellettuali

siffatte tu le vedi manifestarsi ogni dove. Però in nessun luogo si mostrano tanto spiccate e prominenti, quanto nella *Introduzione* al primo dei due libri in che il volume è diviso.

L'Autore vi dibatte l'argomento del *Machiavellismo*, il quale sottopone ad un esame critico per vagliarne la natura, il contenuto, i caratteri concettuali e storici. Qui la sua facoltà investigatrice e il suo talento, a dir così, combinatorio si rivelano addirittura prodigiosi. Sbalordisce il pensare alla immane congerie di libri da lui dovuti leggere e studiare e riscontrare. E la somma di particolari, di notizie, di aneddoti ch'ei al riguardo mette insieme, porge proprio immagine di una fiumana vorticosa. Si può dire che non v'ha lavoro antico o moderno, dove si parli d'appresso o da lontano di Machiavelli, che gli sia sfuggito; il che, s'intende da sè, lo abilita a comporre una bibliografia, la più compiuta che esista sin qui, e, certo, non il più piccolo dei pregi del suo libro. E non v'è poi libello famoso o scrittura apologetica italiana o straniera, non opuscolo, non poesia, non epigramma, non fiaba nè leggenda, ove per caso capiti incontrare il sostantivo *machiavellismo* o l'appellativo *machiavellista* e *machiavellico*, o anche espressioni che vi accennino, che ei non registri. E non tralascia neppure di annotare con sfoggio di citazioni ed autorità numerose, come vi sia stato un machiavellismo medico, rustico, pietistico, letterario, teologico, giuridico, erotico, e un altro maritale; e poi anche un galateo machiavellico; e in

fine un machiavellismo storico, del quale, pare a lui, qualcuno potrebbe tenere per autori e maestri gli egheliani!

Sarebbe presunzione grande il credere che possano ottenere consentimento largo, o non fosse che qualche adesione, i molti dubbii che ispira questa ingorda bramosìa di particolari e di minuziose indagini che oggi domina le menti, sperperandovi ogni compatta energia speculativa, e togliendo loro nell'esame delle cose la facoltà di affissare ciò che vi ha in esse di sostanziale, di coglierne i punti culminanti e decisivi; bramosìa alla quale sembrami, il Tommasini abbia per sua parte reso troppo vistoso omaggio. Ogni osservazione più o meno severa sull' argomento potrebbe, per quanto in sè legittima o plausibile, parere facilmente suggerita da un criterio subiettivo, del tutto ripugnante con le tendenze obiettive e i bisogni presenti del pensiero; senza dire del caso peggiore, che non si esiti di scoprirvi nel fondo addirittura angustia d'intelletto e pregiudizii concettuali e sistematici. Per tanto domandiamoci piuttosto, a quali risultati finali le molte e sottili ricerche sue intorno al Machiavellismo abbiano condotto il Tommasini.

A suo giudizio, il Machiavelli non ha nulla a che vedere e che fare col Machiavellismo. « Come il gesuitismo — è una sua espressione — non tocca Gesù, così nè il Machiavellismo dee nuocere a chi gli diè nome » (pag. 35). L'appellazione non è risultato nè effetto dei pensieri di colui: n'è un semplice segui-

to. S' inganna chi pensa che nelle dottrine del Machiavelli essa trovi un qualche fondamento, un qualche addentellato. Quella non rivela che un equivoco intellettuale e un pervertimento morale nella maniera d' intender queste; una fallacia d'induzioni e deduzioni derivata da una interpetrazione torta e affatto soggettiva e pregiudicata. La prima origine del vocabolo e del concetto egli la scopre in Francia: il machiavellismo —dice—è di schietto conio francese. E di lì—aggiunge—si diffonde e prende prede anche altrove, non senza però osservare che « il paese dove il machiavellismo ingrossò e diventò corpo tetro e fantastico fu sempre quello in cui era nato » (pag. 16). Riporta la definizione datane da Appiano Buonafede, la quale suona così:—« Il machiavellismo è veramente un nome nato nel sedicesimo secolo; ma pure vien reputato di tanta amplitudine che si dilata per tutti i tempi, e regna per tutte le terre; e raccontano come era già nato e fatto adulto prima che suo padre nascesse; e, lui morto, visse in molta longevità, e vive tuttora con verisimile speranza d'immortalità »—Senonchè, siffatta definizione a lui non garba punto. E per sua parte, « fatta l' analisi di tutta l'esistenza parasita del machiavellismo », si risolve per quest'altra, che sembra a lui la meno inesatta e la più comprensiva, e nella quale in brevi cenni si possono vedere riassunte le sue conclusioni:— « Il machiavellismo è l' opera di coloro che, venuti dopo del Machiavelli., risguardarono per entro agli scritti del grande instauratore dell' arte e della scienza politica

con la preoccupazione particolare delle condizioni loro intrinseche; e, avvisando in quelli la dipintura di tutti lor mali, crucci e travagli, la dipintura, cioè, dei lor proprii tempi, più che non il discorso di tutti i tempi, presero per tal modo l'immagine per la causa, il banditor della legge per l'autore di essa e gli fecero portar tutte le conseguenze dell'equivoco loro » (pag. 5).

Sicchè, dove s'avesse a stare a codeste sentenze, nulla di più ingiusto quanto l'accagionare, fosse anche soltanto in parte, il Machiavelli dell'essersi generato il vocabolo *machiavellismo*, col quale il mondo s'è tacitamente accordato a significare un certo sistema di determinate tendenze, un ordine e un indirizzo di pensieri circa alla condotta della vita politica e ai modi concreti e pratici di tenere insieme e reggere gli uomini nei loro contatti e nelle loro relazioni socievoli. E similmente nulla di più infondato quanto il credere, che colui abbia porta l'occasione al formarsi e mantenersi via via quasi costante fra gli uomini, e non in Francia soltanto, ma un po' prima o un po' dopo per tutto, quella tradizione, la quale all'attributo *machiavellico* ha annesso un non so che di eticamente condannabile, e legato al contenuto di quello un senso bieco, fosco, odioso.

## V.

### La scaturigine del Machiavellismo è in Machiavelli.

Anche il Villari s' è occupato del *Machiavellismo*, ma battendo strada affatto diversa, schierandosi, cioè, risolutamente fra coloro che ammettono un machiavellismo *sine Machiavello et ante Machiavellum*. Ed è tutto intento a provare che, innanzi del Machiavelli, mancava il segno concettuale, la formola linguistica, ma la cosa in sè esisteva già; sicchè quegli non fece che precisarla, fissarla, darle un carattere certo, determinato, universalmente riconoscibile.

Scopo dell'estesissima *Introduzione* con la quale ei prelude, è di appurare appunto qual complesso di elementi morali e politici i tempi fossero iti apparecchiando, e quale ambiente sociale le circostanze storiche e gli avviamenti degli spiriti e della cultura avessero di tutto punto disposto all'apparire del suo personaggio. Mostra quindi, come questi, assimilandosi ed appropriandosi tali elementi, tuttochè li foggiasse a suo modo e secondo il proprio genio, dovesse pure vivamente in sè rifletterli. E fa vedere come, chiamato a muoversi ed operare in tale ambiente determinato, quegli non potesse all'intutto fare astrazione dalle virtù e dai vizii, dalle intuizioni e convinzioni che vi dominavano, non potesse, cioè, altrimenti manifestarvisi che accogliendo e riprodu-

cendo gran parte di siffatto contenuto etico e sociale. E dice:—« In un secolo vi è luogo per molti uomini, molte idee, vizii e virtù diverse, nè possono i tempi per secoli bastare a spiegarci tutto ciò ch'è opera, creazione personale del genio. Lo studio di essi è tuttavia sempre necessario a chi vuol conoscere e giudicare le dottrine di un pensatore, massime quando si tratti d'un uomo come il Machiavelli che tanto ricevette dalla società in cui nacque e tanta parte di sè pose ne'suoi libri..... Anche i rapidi progressi fatti ai nostri giorni dalle scienze sociali debbono rendere assai più agevole determinare il valore intrinseco e la necessità storica di quello che molti chiamarono il Machiavellismo... Si conosce così poco il Machiavelli in tutti gli anni in cui compiva i suoi studii e formava la propria indole che ho cercato di colmare in qualche parte almeno la grave lacuna con uno studio assai lungo intorno ai tempi. Mi sono sforzato di esaminare come nel secolo andasse sorgendo, se così deve chiamarsi, lo spirito del Machiavellismo, prima che egli comparisse sulla scena a dargli l'impronta originale del suo genio politico ed a formularlo scientificamente. E dopo di avere, in certo qual modo, studiato il Machiavelli prima del Machiavelli, mi sono avvicinato a lui non appena egli diviene visibile nella storia.... » (nella *Prefaz.*, pag. XI-XIII).

Adunque il Machiavellismo nelle mani del Tommasini diventa alcunchè di arbitrario, di capriccioso, di casuale. Il concetto suo si vede ben nascere in

Francia e diffondersi poscia via via altrove; ma non si vede il perchè sia nato nè il perchè si sia diffuso. Anzi il fatto dell' esser nato non vuol dire che indifferentemente avrebbe potuto anche non nascere. Pel Villari invece il Machiavellismo non è fenomeno individuale, non prodotto dell' arbitrio e del caso. È bensì un fatto, una generazione storica, determinata dalle circostanze dei tempi e dalle condizioni sociali. E se giunge a prender corpo e realtà in persona e per opera del Machiavelli, gli è che tutto è preparato e maturo per generarlo o riceverlo.

Fra le due disparate concezioni par difficile non riconoscere che è il Villari che dà nel segno.

Qui non si tratta di sapere, se gli uomini abbiano guardato per entro alle dottrine del Machiavelli turbati da preoccupazioni più o meno scusabili o censurabili; sicchè gli uni le abbiano in massima parte intese in modo esclusivo e soggettivo, gli altri, rincarando la dose, ne abbiano addirittura falsato lo spirito e l' intrinseco valore. Su ciò non cade più dubbio oramai. Il contestarlo ancora può essere solo effetto d' ignoranza o del persistere, ora appunto come prima, nelle identiche preoccupazioni di animo. Non si tratta neppure d' investigare quali siano in sostanza i supremi intendimenti del Machiavelli, e se egli mirasse a veder costituito uno Stato forte e nazionale, e fondata un' Italia *non più dispersa, senza capo, senza ordine, battuta, spogliata, lacera, corsa* e piena di *ogni sorta rovine.* Su di ciò, nel rap-

porto speciale dell'estensione, dei limiti, dei modi, può essere ancora consentito disputare; ma della cosa in sè non sembra in fine lecito nè possibile disconvenire. Trattasi bensì di risolvere, se nei canoni ed insegnamenti di colui non fosse, malgrado di codeste intenzioni e propositi subiettivi, penetrato qualcosa di obiettivo, qualcosa di reale e di sussistente in sè e per sè, qualcosa, a dir così, d'impersonale e in un certo senso d'inconsapevole, che, riverberando immediatamente le influenze dal di fuori e l'indole dei tempi, anzi consacrando questa e quelle col suggello dell'autorità sua, elevava al grado e all'evidenza di necessità razionali e teoretiche molti concetti, molte delle intuizioni etiche, politiche, sociali prevalenti, molte delle tendenze pratiche, e molti bisogni e volizioni e, sopra di tutto, certi metodi di efficace attuazione più in voga e assai volentieri seguìti dalla generalità; e se inoltre codesto sforzo, codesto tentativo di fare dell'esperienza limitata dei tempi suoi l'esperienza universale di tutti i tempi, di farne, cioè, il fondamento, il patrimonio della scienza, o meglio dell'arte politica, non dovesse dare saldo e serio appiglio per porre nei vocaboli *machiavellismo* e *machiavellico* tutto quel complesso contenuto che la tradizione e le opinioni del mondo vi han posto.

Quando sia messa in questi termini, la questione si può dire risoluta. Ciò che sembra aver avuto il massimo peso sull'animo del Tommasini è l'attraversarsi ed intersecarsi, contradicendosi, dei concetti

dei giudizii e delle condanne. Ecco in qual guisa egli sul proposito si esprime:

« La persona ideale del Machiavelli, come la riesce foggiata dal Machiavellismo, risulta essere un po' di tutto. Quindi egli è per gli eretici un consigliatore delle violenze cattoliche, un gesuita; e pe' gesuiti parimenti un eretico; e, secondo la natura delle persone colle quali era a discreditare, ora uno sciocco, ora un uomo riboccante delle malizie sataniche. Talvolta anzi è confuso con Satana stesso o fatto padre di qualche altro diavolo che piglia nome da lui. Tal'altra per quella specie di figliuolanza della preoccupazione dommatica che è il pregiudizio scientifico, ei sembrò ora un precettore senza scrupoli e senza morale della politica di conquista e d' oppressione, ora l' inventore primo di quella politica nazionale che l' Europa decrepita chiamò già pazza e malaugurata. E parimente fu prima abominato come crudel favoreggiatore della tirannide; poi, quando la stagione volse propizia agli sfrenamenti popolari e plebei, s' ebbe in uggia come un becero uscito dalla città dei Ciompi a portar la fiaccola della rivolta attorno pel mondo. Cosicchè il machiavellismo che fu parola nata in Francia a contraddistinguere la parte medicea, messeresca, toscana e italiana; tornò in Italia poco men che allo spirare del secolo decimottavo a denotare la fazione di coloro che tenevan bordone alle teorie scettiche e demagogiche della Francia filosofante; e fu italianismo di là dai monti quel machiavellismo che volle dir francesismo fra noi » (pagg. 7-8).

Ed è vero: non fu visto mai più strano fenomeno di aggruppamenti e stratificazioni di opinioni e spesso di pregiudizii, il quale degenera in uno scompiglio, in una confusione d' idee e di linguaggio. E, nulladimeno, nessun fenomeno più significante nè più decisivo. La nota concorde, unanime che pur si leva di mezzo a sì scomposto clamore, a tanto incongruo arruffio di voci, di sentimenti, di preconcetti intellettuali e morali, è questa: la scaturigine, la cagione del machiavellismo o, se più piace al Tommasini, dell' equivoco sul conto del Machiavelli, è da opporre al Machiavelli stesso.

Certo, egli ha avuto a subìre molte calunnie e diffamazioni immeritate; ed è ben tempo di usargli giustizia. Parte bisogna molto scusarlo, discernendo con piena ed equa consapevolezza, come ora siamo in grado di fare, ciò di che egli è responsabile, da ciò che va invece attribuito al secolo in cui visse; parte pure bisogna molto lodarlo ed ammirarlo, riconoscendo non meno chiaramente qual fondo di serietà e di realismo avveduto e pratico fosse nei suggerimenti suoi, e a quale altezza di fini ei volesse scorgere la patria. Ma è altrettanto doveroso l' essere giusti anche col mondo. L' esserglisi questo mostrato duro e severo per tutto quello che nei pensieri di lui sembra rasentare o realmente rasenta i confini di una coscienza politicamente molto elastica o poco scrupolosa nei mezzi, pur di raggiungere il fine ed ottenere il successo, non è ragione per dargli dello stordito, del malvagio o dell' ipocrita. Rare volte le

sentenze che il mondo pronunzia e nelle quali si ostina, sono destituite di un fondamento qualsisia; benchè facilmente non resti al di qua, ma vada al di là della misura. Ci è, senza dubbio, dell'esagerato, del falso nel Machiavellismo: però vi riman sempre un che di obiettivo, di dato dalla cosa stessa. Non tutte le opinioni e persuasioni, non tutti i singoli giudizii morali che via via sono stati cacciati dentro a quella denominazione collettiva, riflettono la mente e i motivi veri di Machiavelli. Ma, replico, presi in complesso, tali giudizii germogliano di lì, dal fondo di massime politiche del Segretario Fiorentino. In fine, se non tutto, pur sempre alcunchè di ciò che il mondo in tali massime trovò a disapprovare, noi, sotto una forma o sotto un'altra, non possiamo a meno di disapprovarlo ancora.

## VI.

### Forma e contenuto del libro del Tommasini.

Dopo aver notato quel che, secondo me, sia da pensare del *Machiavellismo*, sul libro del Tommasini non rimane a dir molto. Non che la materia non vi abbondi; ma ad opera non finita, quando il secondo volume è ancora di là da venire, se si vede l'Autore in questo primo andar qui e là seminando per via germi parecchi, ancora però non si scorgono lo svolgimento che ci sarà per darvi, nè le conclusioni terminative cui avrà a riuscire.

Si aggiunge che la vita del Machiavelli vien distinta in due periodi, il cancelleresco ed operativo, e lo speculativo e filosofico, e per ora è trattato solo il primo, riservandosi l'Autore di mostrarci poscia il Segretario Fiorentino prender saggio tra gli scrittori e filosofi della politica e della storia. E, quasi non accade avvertirlo, dei due periodi è appunto l'ultimo, lo speculativo e filosofico, che a gran pezza la vince in interesse ed importanza; mentre qui propriamente si fanno strada quei giudizii definitivi sull'uomo, che abilitano ad abbracciarne la personalità nella totalità dei suoi aspetti, e a determinare il concreto contenuto etico di ciò che ei pensò e scrisse. Invece nel periodo cancelleresco ed operativo occorrono frequentemente cose, fatti ed eventi nella massima parte noti. Basteranno per tanto un paio di osservazioni generali.

La prima riflette la forma, la quale lascia alquanto a desiderare; e, paragonata con quella del Villari, è difficile accordarle la preferenza. Non che lo stile di quest'ultimo sia scevro di mende; e in più luoghi l'essere meno sciatto, e forse anche meno ridondante ed eloquente, non nuocerebbe, di certo; specie là ove la facilità di formole vivaci e abbaglianti, ovvero il calore del sentimento nasconde il nessun rigore dell'indagine, e più forse la poca profondità del pensiero. Ma il dettato n'è semplice e fluido, e la testura delle frasi franca e spigliata: qualità tutt'altro che spregevoli, poichè rendono in complesso efficace il discorso dello scrittore, e tengono tese l'attenzione e

la curiosità del lettore. Certo, sarebbe ingiustizia disconoscere che vi sono punti, nei quali anche il Tommasini sa essere naturale e spontaneo, e la sua maniera diventa sciolta e disinvolta, quale alla narrazione si conviene; ma questi si direbbero momenti eccezionali. Di regola la sua forma fa impressione poco schietta e spontanea. Vi si aggiungono, a darle aria dura e pesante, e a volte un non so che di turgido ed avviluppato, certa gravità sostenuta e certo fare pomposo e magniloquente che sente molto del latino, anzi del romano. Delle quali pecche, per quanto a me pare, è infetta sopra di tutto l'introduzione sul *Machiavellismo.* Al Tommasini sembra piacere il Machiavelli sin quando, all'entrare la sera nello scrittoio per scrivere le *Istorie* o i *Discorsi*, svestiva gli abiti usuali e si metteva in gala. Ma non sa poi pigliarlo davvero a modello, perchè, malgrado che indossasse il lucco e la toga, quegli esprimeva i concetti suoi con semplicità ed evidenza, pei contemporanei ed anche in parte per noi, esemplari ed impareggiabili. Però, a considerar bene, gli stenti e più esattamente le ineguaglianze innegabili del dettato sono forse effetto di questo, che la sua forma il Tommasini non l'ha per anco trovata; onde, mal fermo e poco sicuro, oscilla e tentenna, provandosi a cercarla e fissarla.

L'altra osservazione si riferisce al contenuto. Qui i criterii onde l'Autore muove, sono assai assennati ed esatti—« Far la storia del Machiavelli — così osserva egli—significa rifar la storia d'Italia dei suoi tempi, mettendola in correlazione con lui, spettatore

ed esecutore subordinato; vagliare ogni giudizio ch'ei ne dà ; notare come questa gitti riflesso continuo nella mente sua, e come talvolta , per converso, ei vi si dibatta repugnando in mezzo; riconoscere dove il pensiero di Niccolò muove impregiudicato, o quando invece le circostanze lo dominano; quanto vi ha in esso di originale o di quanto ei si risenta della corrente delle letterature volgari, della romana e dell'ellenica che si contendono il campo..... Di soprappiù, nel Machiavelli pensatore sembrano convergere ed accentrarsi gli avvenimenti generali del tempo; mentre egli poi, come politico pratico, partecipa a quelli sempre in una condizione assai sottomessa e senza volontà sua propria..... E qui v'è il pericolo prossimo d'affogare il personaggio entro i tempi in cui visse; o di rappresentarlo in una tal condizione di primato, e, per dir così, in tal carattere di protagonista fra gli altri personaggi storici che lo circondano, quale realmente non gli appartenne...» (nella *Prefaz.*, pagg. XIV e XV).

Dall'avere non astrattamente soltanto stabiliti codesti canoni, ma dall'esservisi in pratica fedelmente attenuto, non sono stati piccoli i beneficii ch'ei sin qui n'ha ritratti. Così nel raccontare la vita operosa del Machiavelli ha saputo benissimo schivare il pericolo additato, innestando e contemperando con discreta misura gli avvenimenti con l'attività del personaggio. E col disposare poi insieme l'ordine logico col cronologico, è pur riuscito in modo egregio a fare apparire il personaggio in mezzo agli avve-

nimenti al punto giusto; sicchè del suo farsi innanzi, della sua presenza e della sua azione su questi, si ha l'impressione come di cosa naturale, aspettata e necessaria. Ma ci è di più: nè quei criterii avrebbe posti nè questi risultati raggiunti, senza una capacità comprensiva e organizzatrice non comune, che lo porta a discernere cose complesse ed unite, ma diverse, e a raccogliere le lontane e disparate, ma che pure si appartengono. Nel qual lavoro di analisi ch' è insieme e via via sintesi e ordinamento, si sente che la mente sua è guidata e dominata dal concetto dell'unità della figura, che egli ha preso a disegnare. Di che piace porgere un saggio, riproducendo la chiusa del suo volume, la quale nell'atto che condensa di questo il contenuto, ha pure l'altro pregio di servire di anello di congiunzione e di trapasso alle indagini che seguiranno nel secondo.

« A questo punto—sono le parole del Tommasini—
« cessa il Machiavelli di portar legittimamente *il ti-*
« *tolo* di Segretario Fiorentino, per prendere, a suo
« malgrado, seggio tra gli scrittori e i filosofi della
« politica e della storia; e a questo punto si termina
« il corso di quella sua *lunga esperienza delle cose*
« *moderne* ch'egli presentò come propria dote a Lo-
« renzo di Pier de' Medici. Della *continova lezione*
« *delle antiche*, che insieme con quella egli aveva
« più cara e stimata fra la sua suppellettile, qualche
« piccolo saggio avemmo già occasione di togliere;
« ma resta ora a farne particolare e piena disamina.

« La faremo ne' libri che seguitano, cercando quel
« che del Machiavelli divenne *post res perditas*, co-
« m'egli diceva. Non per questo ei potrà mutarci
« d'aspetto, chè circa a quarantre anni della sua
« vita, tutto l'uomo è in lui già maturo, nè v'ha
« facoltà recondita che debba ancor dare germoglio.
« Di lui tutto l'uomo ci è noto. Noi lo vedemmo fi-
« nora impressionevole nel corpo e nell'anima, quan-
« do mutava il bel cielo di Firenze pe' rigori oltra-
« montani o per stanze meno salubri risentirsene
« facilmente, contrarre talora l'infermità che incon-
« trava in quelle, e liberarsene; così nella mente di
« leggieri assimilare e fecondare ogni germe che tro-
« vava nelle circostanze che lo attorniavano: fran-
« carsi, quanto potè, osservando genti e paesi di-
« versi, dal pregiudizio soggettivo; procurare d'im-
« medesimarsi con quel che gli appariva diverso,
« trovar appicco a relazione; a comparazione con
« quello; sgusciarne, per dir così, la causa intima;
« parlare con le parole degli uomini che avvicinava
« e dipingerli al vivo, lasciando trapelare le dispo-
« sizioni sue all'analisi or quasi da filologo, e ora
« da artista; ma dall'analisi rapida e sottile risol-
« levandosi pronto ad una sintesi comprensiva e po-
« tente, a divinazioni e fantasie audacissime. I fatti
« per lui cristallizzano in massime, e nelle massime
« egli stesso ripara quando la contradizione lo ina-
« sprisce o lo umilia; ma guarda bene di non irri-
« tare l'altrui vanità con sue regole, e si contenta
« scaltramente stillarne e ravvolgerne, come noccio-

« lo, in esempi. Dagli uomini sopporta ogni cosa;
« men che l'inconseguenza, l'inoperosità, le mezze
« misure. Tra'forestieri ama e comprende in una co-
« munanza d'amore l'Italia; ma di qua dall'Alpi non
« può amare più che Toscana e Firenze. Ha visto
« cader Genova, e n'ha goduto; Venezia, e l'ha pro-
« curata; Pisa, e s'è affaticato ad opprimerla; ed
« ora ch'ei vede Firenze ridotta al capestro anch'es-
« sa, si domanda se propriò non siavi rimedio al
« suo e al comune dolore. Tale ei ci si manifesta
« come Cancelliere dei Signori e de'Dieci; tale come
« testimonio e giudice de'fatti ne'quali ebbe maneg-
« gio, ne'quali gittò l'impronta del suo pensiero.
« Resta ora di ricercare in questo la traccia e l'ela-
« borazione del pensiero antico; diversa, e vedremo
« di quanto, da quella de'contemporanei di lui, che
« quella medesima antichità idoleggiavano » (pagine 601-603).

In siffatto lavorìo di fusione e di ordinamento degli elementi molteplici che vengono qui a scontrarsi, non sembra, veramente, essere stato il Villari altrettanto felice. È un po'slegata, o, se si vuole, non abbastanza interiormente legata l'opera sua; al che è forse da far risalire l'impressione ultima e generale che pur lascia nell'animo, del non essere, cioè, l'autore riuscito a dipingere la figura del Machiavelli nella sua unità, nè poi, quel che più monta, a scrutarla nelle sue intimità più profonde.

## VII.

### Le conclusioni del Villari e le promesse del Tommasini.

In un saggio critico sui due primi volumi del *Machiavelli* del Villari io mi studiai di mostrare come, malgrado delle molte e serie ed elaborate ricerche, non fossero in essi lumeggiati, anzi rimanessero incerti ed oscuri parecchi punti, che reputai e reputo del massimo rilievo. Intorno alla questione del Machiavelli è, insomma, ben possibile scrivere parecchi e anche per la copia grande dei particolari assai attraenti volumi; ma il profitto per la scienza e pel pensiero sarà magro e poco notevole, dove non si vegga che le investigazioni davvero capitali sono queste: — Qual è sotto il rapporto storico e poi sotto lo scientifico il valore dell' opera del Machiavelli? Che cosa rappresenta egli nello svolgimento della scienza della politica? Si può dire che il suo intuito dello Stato popolare e nazionale meriti di essere considerato quale antecedente speculativo e ideale, onde poi la costituzione dello Stato moderno sia derivata? Ci è davvero in lui un principio nuovo, pel quale egli fa fare alla scienza della politica un passo innanzi, adagiandola sopra basi più sicure e più vere che non avesse fatto la sapienza antica? E in che consiste propriamente codesto passo innanzi? Basta forse a ciò l' affermare che egli abbia fatto capo al *metodo storico*? E, per altro, come s' ha ad inten-

dere tale metodo? Si deve forse ritenere che, a fissare i suoi canoni e le sue regole circa all'arte politica, criterio pel Machiavelli siano stati esclusivamente i fatti; e l'esperienza storico-empirica tutto e solo il suo metodo?

Ci era da credere che il Villari si riserbasse di chiarire siffatti quesiti, solvendo i dubbii e le oscurità, sul punto di concludere nel terzo èd ultimo volume della sua opera. Così non è stato. Il lungo discorso par che in sostanza egli lo assommi in pochi e fuggevoli avvertimenti: — « Separando le opere « del Machiavelli non se ne vede l'unità, si smar- « risce il loro scopo, e si dà luogo alle più strane « interpetrazioni e calunnie. Riunendole non solo « se ne comprende il valore, ma si vede quale fu la « via che il pensiero nazionale, che era allora il pen- « siero del secolo, individuatosi nel gran Fiorentino, « tenne per uscire dalle contradizioni in cui si trova- « va » (Vol. III. nella *Conclusione*, pagg. 381-382)— « Machiavelli non era un paziente indagatore dei « minuti particolari nè aveva un genio speculativo « che si fermasse mai a considerazioni metafisiche, « astratte sulla natura dell'uomo. Ma nessuno poteva « al pari di lui ricercare, scoprire le origini e le con- « seguenze di una rivoluzione politica o di una tra- « sformazione sociale; nessuno al pari di lui vedeva « le qualità che determinano la natura di un popolo « o d'uno Stato; nessuno poteva come lui esporre « quale, in una data società, era il carattere, non « tanto di questo o di quel sovrano in particolare,

«. quanto del sovrano, del capitano, dell' aristocrazia,
« del popolo in generale. In ciò si manifestava tutta
« la straordinaria originalità della sua intelligenza »
(Ibid. pag. 373).

I quali avvertimenti hanno questo di singolare, di parere di tutto abbracciare e spiegare, quando in realtà non fanno comprendere nulla di preciso e di distinto; e, per rispetto al metodo, al processo intellettivo e alle facoltà varie che vi prendono parte, di concedere negando, e, mentre negano, di concedere daccapo. Qui, insomma, dove accadeva raccogliere condurre all' unità le sparse membra, porre in risalto in modo concreto ciò che vi ha di nuovo, di vero, di bene e seriamente pensato nelle dottrine del Machiavelli, e ciò che di caduco, d' insufficiente, di falso, il pensiero fluttua poco consapevole, poco certo di sè, e si termina in generalità vaghe e indeterminate: *a non smarrirne lo scopo, le opere del Machiavelli non vanno separate, ma riunite; il gran Fiorentino personifica il pensiero nazionale; l' originalità della sua intelligenza sta nel cogliere le qualità che determinano la natura di un popolo o di uno Stato in generale.*

Ora è da sperare che quel che non ha fatto il Villari, farà il Tommasini. E non mancano accenni ed anticipazioni, che dànno a congetturare che forse nel secondo volume egli si fermerà a riguardare le istanze dianzi accennate in maniera condegna all'importanza che hanno. Ci è, tra gli altri, un aspetto della questione, dal quale è lecito indurre, che il

Tommasini si avvia ad una critica del Machiavelli più intima e più comprensiva che non sia stata fatta insino ad ora.

Il Villari è di quei biografi appunto che nella considerazione dell'attività pratica e ideale del Machiavelli escludono ogni interesse, ogni riguardo alla religione. Egli sta pago a lodarne il grande patrottismo. Non mai lo ammira tanto quanto nel sentirlo esaltare *quei cittadini che stimavano più la patria che l' anima* (III, pag. 245). In fondo, l' Italia era divenuta incapace di una riforma religiosa come quella che seguì in Germania. Invece di slanciarsi verso Dio, come le aveva predicato Savonarola, essa mirò a ricostituire l' idea dello Stato e della patria. Epperò a lui basta che il Machiavelli l' abbia confortata, l'abbia quasi posta per questa via. « L'unità della patria risorta avrebbe—aggiunge egli—resa inevitabile la ricostituzione della morale, riaccesa la fede nella virtù pubblica e privata, fatto trovar modo di santificare lo scopo della vita » (III, pagg. 381-382).

E intanto, lui storico e positivista, non si ferma a domandarsi, se effetti sì prodigiosi potessro ottenersi senza un fondamento religioso, senza gli aiuti e i rinfranchi di una religione, le cui ispirazioni fossero in armonia coi progrediti bisogni della cultura e degli spiriti. In ciò egli, veramente, s'inganna credendo che il Segretario Fiorentino sia del suo avviso. Tutt' altro che sicuro della cosa, quegli anzi ne dubita forte, poichè, come s'è già avvertito, è pur lui fra i primi ad accorgersi, che l'irreligiosità

è stata cagione di decadenza per gl'Italiani. Ad ogni modo, mi pare che pel pensiero positivo, ammaestrato e un po' forse anche costretto dalla realtà delle cose, sia oggi diventato quasi tradizione costante il riconoscere l'efficacia moraleggiante e educatrice del verbo religioso. Potrei citare l'Hartmann, ch'è, di certo, esempio notevolissimo; ma lo lascio, per non essere egli un positivista, ma, come con senso dispregiativo oggi si dice, un metafisico. Ma di quelli che dell'indirizzo positivo sono tenuti di presente quali rappresentanti autorevoli, l'Herbert Spencer, per esempio, o anche il Max Müller, tutti convengono, più o meno, in questo, che l'irreligiosità e il venir meno della religione nella vita popolare sono avviamento irreparabile al disfacimento della cultura e delle basi etiche dell'esistenza socievole. E, d'altra parte, è forse possibile veder ricostituita la moralità di un popolo altrimenti che per un risveglio dell'intima vita della coscienza, per un rifacimento delle sue energie e intuizioni e convinzioni intellettuali, etiche, ecclesiastiche? E a che cosa si riducono il concetto della patria e lo scopo della vita, senza l'anima, senza il contenuto di questa? Non rimangono forse un che di vacuo e di astratto e che difficilmente si sa e si può stimare, quando li si spogli di tal contenuto sostanziale, quando ne venga messo fuori quel compatto aggregato di sentimenti, di premesse concettuali e di illazioni e postulati, che nella fede di un popolo, o anche nella sua assuefazione religiosa, parte sono implicate, presupposte, parte

vi si appuntano, riponendo in essa il lor fondamento più solido e tenace?

Si direbbe che al Tommasini siano balenate le angustie e l'insufficienza di tal maniera di critica. Infatti, si ha da lui la promessa di tenere peculiare discorso delle condizioni religiose di Europa e d'Italia per rispetto al Machiavelli. E sin da ora, in questo primo volume, piace che non gli sia sfuggito il raffronto che scrittori tedeschi fecero tra Machiavelli e Lutero. Ed anche egli nota, che le due nature « paiono insieme sulla scena del mondo provvidenzialmente ordinate a discomporre e struggere l'edificio medievale, le cui fondamenta nelle diverse loro patrie poggiavano. Così Lutero percuote la Chiesa d' Italia, come il Machiavelli l' Impero di Germania..... Così nell'opera del Machiavelli vediamo vagheggiata e presupposta una preparazione religiosa, dopo la quale l' individuo prende posto nello Stato come membro salubre di questo; come Lutero, la chiesa, la libertà e le leggi del Cristo dal mondano governo, da'suoi vincoli e dalle sue leggi in tutto parte e distingue. Il Machiavelli solleva la nazionalità nuova contro l'antico Impero; Martin Lutero pone contro a'decretali e all'indulgenze prezzolate di Roma, la confessione d' Augusta » (pag. 9). Sicchè il Tommasini è forse deputato ad essere il primo degl' Italiani, il quale sotto questo rapporto essenziale porgerà del Machiavelli e dell'opera sua quella critica larga ch'è a desiderare, e che sin qui indarno cercheresti in altri.

Di un'unica cosa bisogna mettere l'autore in sull'avviso, ed è di non esagerare nella riabilitazione, magnificando troppo agli occhi suoi l'importanza dell'opera del Machiavelli. In questa sono, senza dubbio, qualità e doti preclare ed eccelse. Neppure si può togliere al Machiavelli il merito di essere stato il più grande politico dell'epoca, ed anche, per dirla col Tommasini, di aver gettate le fondamenta di una nuova arte di Stato, di un'arte politica realistica ed obiettiva. Ma nell'uomo come nell'opera sua sono pure incompiutezze e manchevolezze, le quali non possono non concorrere nel pesare ed estimare il valore di quelli.

Certo, l'Autore protesta sinceramente e in perfetta buona fede del suo desiderio di essere nè oppugnatore ad ogni costo nè apologista per proposito, ma veridico e imparziale (pag. 53). Senonchè, qual'è il biografo che di ciò non protesti? E quanti son poi quelli che, infiammandosi cammin facendo sempre più pel loro eroe, non giungano, senza volerlo nè accorgersene, a levarlo sul piedistallo di un tanto più del giusto e del doveroso?

Che pericolo di tal natura rasenti anche l'Autore, se n' ha qualche sintomo. Appena s' imbatte, per esempio, in Francesco Guicciardini, non può a meno di gettargli in viso dell'*egoista dottore di leggi* (pag. 560). Senza menomare nè abbassare il Machiavelli, sembra veramente che con un tanto uomo che gli fu emulo illustre, e sino a un certo punto competitore degnissimo, si possa essere più equanimi e me-

glio disposti ad usare con lui col debito riguardo, a riconoscergli le virtù onde pure andò fregiato. Così s'è comportato il Villari, e di ciò gli va resa lode. Ma quel che a tal riguardo dà più a pensare è l'Introduzione sul *Machiavellismo*. Quel sostenere che tutto il mondo abbia avuto torto e il Machiavelli solo ragione, è impresa arrisicata, quasi quasi audace; ma è insieme un sintomo notevole del concetto altissimo in che l'Autore tiene il suo eroe, e fa presentire o sospettare che forse non meno assoluta, non meno superlativa possa suonare l'ultima sua parola.

13

# IL
# CRISTIANESIMO E IL GIURAMENTO

DI

AUGUSTO VERA

## IL CRISTIANESIMO E IL GIURAMENTO

Quando venne in discussione nel Parlamento italiano la legge del giuramento io era occupato a scrivere la Prefazione che ho premesso ai miei « *Saggi Filosofici* » testè pubblicati, nella quale tra le altre questioni ho esaminata quella che alla questione del giuramento più strettamente si collega, intendo la questione riguardante il rapporto della Religione e dello Stato, o, se vuolsi, della legge politica e della legge religiosa. La questione del giuramento ebbe quindi per me un doppio interesse, un interesse pratico e speculativo ad un tempo. Una indisposizione che mi colse in quel momento m' impedì d' intervenire alle sedute del Senato in cui venne discussa la legge in discorso. Credo però dover dichiarare che se fossi stato presente avrei dato il mio voto favorevole sì, ma silenzioso alla legge. Dico silenzioso, perchè ponendo mente alla dottrina cristiana avrei dovuto darglielo contrario. Senonchè gli odierni avversari del giuramento nel chiederne e propugnarne l'abolizione non son mossi da un pensiero religioso, ma ben piuttosto da un pensiero irreligioso. Il giuramento essendo un vincolo che li incomoda, ne domandano l'abolizione, e quando non possono ottener questa domandano

che si restringa al mero vocabolo, *giuro*, come è il caso nel giuramento italiano, o al più e come ultima concessione, che s'invochi l'onore, la coscienza, ma si depenni il nome di Dio, e anzitutto del Dio cristiano. E per questa ragione appunto avrei dato il mio voto alla legge che mantiene il giuramento. Perchè, come insegna il noto adagio, tra due mali si deve scegliere il minore. E nello stato presente del mondo in cui le società, in nome di una libertà astratta e sconfinata, sembra non siano ad altro intente che ad abolire ogni regola e spezzare ogni vincolo e quindi ogni autorità, e per ciò appunto, checchè si dica, ogni possibile e vera libertà, è sempre, a mio giudizio, un bene conservare un vincolo, morale o legale che sia, per quanto fragile ed incerta ne possa esser l'efficacia.

Ma, come l'ho accennato, il giuramento è espressamente proibito dalla religione cristiana. Ed è questa la questione che intendo esaminare. Intendo esaminare, cioè, perchè G. Cristo ha proibito il giuramento, e quindi se, e perchè, e in quali condizioni della coscienza l'astenersi dal giurare sia preferibile al giurare.

Nei dibattimenti che ebbero luogo non ha guari anche nel Parlamento spagnuolo intorno al giuramento il Castelar trattò l'argomento con la sua usata altezza di pensiero e sfolgorante eloquenza (1) « Non ho repugnanza alcuna, disse il Castelar, a giurare per Dio: per-

(1) Questo brano del discorso di Castelar lo tolgo da una corrispondenza dalla Spagna nel *Piccolo* del 14 aprile scorso.

chè lo vedo come vita nella natura: lo ascolto come armonia nelle sfere: lo sento come bellezza nell' arte: lo adoro come supremo bene nella morale: lo indovino come provvidenza nella storia: lo riconosco e lo proclamo come verità nella religione e nella scienza. Ma v' ha dippiù: non ho repugnanza alcuna a giurare pe' santi Evangeli, perchè non ho trovato libro così sublime e consolatore come questo; perchè dopo aver studiato e letto tutti i grandi oratori non riconosco nessuna orazione al mondo così pia, così divina, così religiosa come *il Sermone sulla montagna* » ecc. (1).

Questo disse tra le altre cose il celebre oratore. Forse la famosa orazione non si affacciò che come un lontano ricordo alla sua memoria, o negli alti voli del suo pensiero, tratto anzitutto a guardarne l'insieme, ne perdè di vista i particolari. Perchè il fatto si è che appunto nel *Sermone sulla montagna* G. Cristo condanna tassativamente e assolutamente il giuramento (2). Ecco le sue parole. « *Voi avete udito che fu*

(1) Taluni dicono: *Sermone della montagna,* ma è più esatto dire *sulla montagna.* Perchè le parole del testo sono: G. Cristo *salì sul monte,* (ἀνέβη εἰσ τὸ ὄροσ) da dove parlò ai suoi discepoli e alla moltitudine.

(2) Mentre rilevo questa dimenticanza o svista del Castelar, non posso nello stesso tempo non rallegrarmi nel veder l'illustre oratore far atto di fede religiosa in un'assemblea politica, pronunziando sulla religione, sul cristianesimo e sugli Evangeli parole sì ispirate e sì piene di riverenza e di affetto. Oggi difatti sembra che la religione e Dio siano banditi dalle assemblee politiche, e si crederebbe che l' uomo politico si vergogni o tema di passar per ingenuo dichiarandosi religioso e cristiano.

*detto agli antichi: non spergiurarti; ma attieni al Signore ciò che avrai giurato. Ma io vi dico: Del tutto non giurate; nè per il cielo, perocchè è il trono di Dio; nè per la terra, perocchè è lo sgabello de' suoi piedi; nè per Gerusalemme, perocchè è la città del Gran Re* (1). *Non giurare eziandio per il tuo capo, però che tu non possa far divenir un sol capello bianco o nero. Ma sia il vostro parlare: sì, sì; no, no. Ciò ch' è di soverchio, sopra queste parole, procede dal maligno* » (2).

Dottrina siffatta del divino maestro sul giuramento non può non sorprendere quando si consideri che non solo la giudaica, ma tutte le religioni hanno ammesso il giuramento, e l'hanno ammesso perchè sembra che, lungi di ripugnare al principio religioso, abbia appunto in codesto principio la sua più alta giustificazione, e il suo razionale e più saldo fondamento.

E, difatti, cosa è il giuramento? Il giuramento non è la dichiarazione, nè la promessa, nè la parola data, e neppure l'impegno. È bensì tutte codeste cose, ma è insieme un qualchè di più. Ed è codesto *di più* che lo specifica, e lo fa quel che è. Nel giuramento vi ha una più alta guarentigia e un vincolo più obbligatorio e più intimo che non sia nel mero impegno, guarentigia e vincolo che vi sono essenzialmente sottintesi quando anche non siano espressamente enunciati. Nel

(1) *Πόλισ ἐστὶν τοῦ μεγάλου βασιλέωσ*. Gerusalemme è la città santa, sede terrestre del Gran Re, del Re dei Re.

(2) *Ἔστω δὲ ὁ λόγοσ ὑμῶν, « Ναὶ ναὶ » « οὔ οὔ »· τὸ δὲ περισσὸν τούτων ἐκ τοῦ πονηροῦ ἐστὶν.*

pronunziare la parola, *giuro*, non solo impegno la mia fede, ma chiamo a testimone e mallevadore del mio impegno ciò che vi ha in me di migliore, di più intimo e di più caro, quali la coscienza, l'onore, il mio capo, o il capo di mio padre, de' miei figliuoli. Queste però ed altre consimili sono forme inferiori del giuramento rispetto al giuramento così detto religioso, perchè labile, fallibile e fallace è sì chi giura che il testimone che vien chiamato a mallevadore e compartecipe dell'obbligo che si assume, mentre nel giuramento religioso il mallevadore e compartecipe invocato è Dio, cioè l'ente immutabile e assoluto, l'ente che scruta i cuori e i reni, e non solo li scruta, ma li regge e dirizza al compimento dei suoi sapienti e profondi disegni. Così guardato il giuramento religioso sembra debba ritenersi per il più razionale e legittimo, come quello cui le altre forme presuppongono e che tutte le giustifica e sorregge. E si può in qualche modo paragonare alla fede in Dio, la quale è la vera fede, la fede nel senso eminente della parola, e quindi il fondamento e la guarentigia di ogni altra fede. Onde parrebbe che invocando, nel giurare, Dio, s'impartisca al giuramento quell'alta o, meglio, assoluta sanzione che fa difetto nelle altre sue forme. E pur nondimeno G. Cristo condanna ogni maniera di giuramento, anzi la sua condanna colpisce più specialmente il giuramento religioso, in quantochè egli la pronunzia in nome della religione di cui è il fondatore.

La dottrina di G. Cristo è adunque questa: che non si deve assolutamente e in nessuna guisa giurare, che

l' uomo religioso, e perciò il cristiano, come quello che professa la vera religione, la religione da lui insegnata, deve attenersi al *sì* e al *no*, e che ciò che si aggiunge al *sì* e al *no*, il *giuro*, non viene da Dio, ma bensì dal maligno. Onde, rigorosamente parlando, non è cristiano chi giura, e quando si giura, ad esempio, ponendo le mani sui Santi Evangeli, si trasgrediscono e profanano i Santi Evangeli, poichè si fa cosa dai Santi Evangeli appunto assolutamente vietata.

È codesta una dottrina che potrà parer singolare e impraticabile, e impraticabile perchè singolare, e singolare perchè impraticabile. Si giura, e si è sempre giurato, e il giurare val più del non giurare, perchè il giuramento è ad ogni modo un vincolo, e un vincolo tanto più saldo ed efficace in quanto che vi si chiama a testimone e compartecipe dell'atto Dio. E l'efficacia e la necessità del giuramento sono dimostrate anche dal fatto che ove è stato abolito, si è poi dovuto ristabilirlo.

Tutto ciò potrà obbiettarsi contro la dottrina di G. Cristo. E la breve dichiarazione con cui G. Cristo condanna il giuramento mostra che queste obbiezioni non sfuggirono alla sua mente. E nondimeno passò oltre e lo dichiarò un atto riprovevole e irreligioso.

Perchè lo condannò? Ed ebbe ragione di condannarlo? In altra parola, qual è la verità contenuta nella dottrina cristiana del giuramento?

Si ammira, ed è stato sempre ammirato il *Sermone sulla montagna*, e le eloquenti parole del Castelar sono l'espressione e come a dire l'eco dell'emozione indefinibile cui desta nell'animo una lettura anche fug-

gevole dell'immortale orazione (1). E quando lo si legge attentamente si vede che uno è il pensiero che ne genera ed anima tutte le parti. Quindi ove se ne rigetti una parte come singolare e impraticabile, si dovrà per la stessa ragione rigettarne anche le altre, si dovrà cioè rigettare il discorso intero. E difatti la dottrina del giuramento non è nè più nè meno singolare e impraticabile delle altre dottrine che vi s' insegnano. Per esempio: « *Voi avete udito che fu detto: occhio per occhio, dente per dente. Ma io vi dico: non contrastate a chi vi offende;* (2) *anzi se alcuno ti percuote in su la guancia destra, rivolgigli ancor l' altra* » Ovvero « *Se alcuno vuol contender teco e torti la tonica, lasciagli eziandio il mantello, e se alcuno ti angaria un miglio, vanne seco due* ». Ovvero anche: « *Voi avete udito ch' egli fu detto: Ama il tuo prossimo e odia il tuo nemico. Ma io vi dico: Amate i vostri nemici, benedite coloro che vi maledicono, fate bene a coloro che vi odiano, e pregate per coloro che vi fan torto e vi perseguitano* » e così di altri precetti, i quali non sono meno singolari e impraticabili dei citati e di quello che si riferisce al giuramento. Onde l' ammirazione cui desta il *Sermone sulla Montagna*

(1) V. cosa ne dice Hegel nella sua *Filosofia della Storia*, Parte 3.ª Cap. 2.

(2) Il testo greco dice: μὴ ἀντιστῆναι τῷ πονηρῷ. Il Diodati traduce: non contrastate *al male*. Anche Lutero traduce il τῷ πονηρῷ per *dem Uebel*. È chiaro che qui il τῷ πονηρῷ non è neutro, ma mascolino, e significa non il *male*, ma il *cattivo*, chi fa il male. La versione francese della Bibbia riveduta dall' Osterwald che traduce: « mais moi je vous dis de ne pas résister à *celui qui vous fait du mal* » è quindi la corretta.

sarebbe l'ammirazione per una dottrina singolare e impraticabile. E si noti che il *Sermone sulla Montagna* è, se non il principale, certo un de' cardini del cristianesimo, come verrà spiegato qui appresso. E sarà anche opportuno rammentare che, quali che siano per essere le sue future sorti, il cristianesimo, diffondendo appunto ed inculcando siffatte dottrine singolari e impraticabili, ha conquistato e sostituito le antiche società, e le ha sostituite ringiovanendole e trasformandole; che anche oggigiorno sono le nazioni cristiane che tengono il primato tra le nazioni del mondo; che cristiani eran quelli che scopersero e conquistarono il nuovo mondo, e vi fondarono una nuova vita, ed una vita cristiana; ed infine che un pugno di cristiani ha conquistato e tiene in soggezione vaste regioni dell'Asia e i loro innumerevoli abitatori. Vi deve adunque avere nella dottrina cristiana, per quanto singolare e impraticabile possa essere, una virtù, una energia speciale ad ogni modo più pratica del praticismo, se posso così esprimermi, delle nazioni che le nazioni cristiane hanno sostituite o assoggettate, e nella follia della croce sembra si nasconda una ragione più pratica della ragione degli adoratori di Brama, di Giove Ottimo Massimo e della sapiente Minerva.

Ma è poi la dottrina cristiana davvero singolare e impraticabile? E se lo è, in che senso lo è?

Non è facile, anzi è difficilissimo determinare il concetto del praticabile e dell'impraticabile. In generale, si considera come impraticabile ciò che non può attuarsi nel fenomeno, nel fatto sensibile. È questo il cri-

terio empirico o positivista, come oggi si dice, stando al quale, se si è coerente, non si dovrebbe ammettere come praticabile che il sensibile, e solo nel momento ch' è sentito. Ma è un criterio codesto che dobbiamo metter da banda per la semplice ragione che non è un criterio, chè anzi è la negazione di ogni criterio razionale e scientifico. Ad ogni modo si dovrà pure ammettere come fatto che le cose sono diversamente praticabili, e che ciascheduna cosa è praticabile in una certa determinata guisa, secondo cioè la sua specifica natura. E perciò varia anche la pratica. La pratica del mercante, ad esempio, non è la pratica dell' artista. Il che torna a dire che la natura del commercio è altra da quella dell' arte; e quindi ciò che è praticabile secondo l' una è impraticabile secondo l' altra. Ne segue che pel mercante come tale, pel mercante che rinchiuso nella sua sfera non è artista e non intende l' arte, questa è un qualchè d'impraticabile, una sfera sfornita di realtà, un mondo immaginario e fantastico, mentre poi nel fatto, cioè nell' ordinamento sistematico delle cose vi ha più verità e realtà nell' arte che nel commercio. Ed importa anche notare che più alta è la natura di un essere, e più alta e quindi più necessaria e più efficace è la sua pratica; e perciò anche il modo onde esso si attua ed esiste più si allontana dall' attuazione e dall' esistenza dell' ente sensibile. Pensare e digerire sono due atti pratici, ma eguale non è la loro pratica, perchè nel uomo più necessaria e più efficace è la pratica del pensare di quella del digerire, e quindi si è di gran

lunga più pratici nel pensare che nel digerire, come anche pensando si è di gran lunga più lontani che digerendo dalla vita sensibile (1).

(1) Mi sia permesso di riprodurre intorno al *praticismo (practicality,* dicono gl'inglesi) un passo tolto da un mio breve scritto pubblicato appunto in Inghilterra nel 1856 (a). Come in questo libro ebbi in mira di dimostrare l'insufficienza della cognizione sperimentale che non è retta e dominata dalla speculativa, credetti bene di trattare nella prefazione la questione del *praticismo*, e richiamare su di essa l'attenzione, rilevando le incoerenze e gli errori che in questo concetto si nascondono. Dopo aver fatto notare come la cognizione speculativa o metafisica avesse due specie di avversari, gli scettici e i teologi (alludendo anzitutto ai teologi inglesi), soggiungo « Oltre poi a questi due avversari le speculazioni metafisiche ne hanno eziandio altri a combattere di gran lunga più formidabili, come quelli i quali si compongono di gente di tutti gli ordini e di tutti gli stati, io dico coloro che si domandano uomini pratici.

La lotta fra la speculazione e la pratica non è già uno spettacolo nuovo nella storia dell' umanità, anzi le sue origini possono essere ricercate nelle origini stesse dell' uomo, e durerà quanto esso. Conciossiacchè cotesta lotta prende sue radici nell' intima costituzione dell' uomo, non essendo in somma altra cosa che la lotta fra il pensiero puro e la sensazione, fra ciò che è eterno e ciò che è temporaneo, fra l' invisibile e la realtà visibile, comunque debbasi convenire che l' orgoglio, e quasi direi la mania della pratica, non è stata forse mai più spinta al medesimo grado che oggi. Imperocchè oggi non più contenta a' limiti del suo impero minaccia d' invadere tutto l' uomo, e il corpo e l' anima, e di levarsi a sola e suprema norma di verità e di eccellenza, in guisa che secondo il suo criterio nulla oggimai più non resta che sia degno di ammirazione e di attenzione salvo quello che può essere volto ad un uso pratico. Questa dottrina nell' opinione de' suoi seguaci costi-

(a) Il libro è intitolato « *Inquiry into Speculative and Experimental Science,* e venne volto in italiano e pubblicato dal Gatti (Stanislao) nel 1864.

La questione qui volge intorno alla religione o quella pratica che è propria della vita religiosa. La religione ha la sua pratica, la quale non è che l'attuazione della sua natura o, se vuolsi, di quel principio

tuisce il proprio e principal carattere della nostra età, il trionfo della presente generazione su quelle che l'han preceduta.

Or egli si è sempre pensato e si è generalmente ammesso che il vero, il bello, il divino non men che l'eroismo e l'altezza della mente abbiano ad essere amati e ricerchi per sè medesimi, per il loro intrinseco ed assoluto valore, indipendentemente da ogni presente o possibile applicazione e da ogni utile. Conciossiachè l'eterno, l'assoluto, l'ideale non possono essere giammai applicati, cioè rinchiusi in una forma sensibile o convertiti in un oggetto nazionale, temporaneo e limitato, ed egli è appuuto cotesta inutilità, cotesta interna virtù di conservare la sua natura intatta e incontaminata da qualsiasi elemento passeggero e finito quel che costituisce l'assoluto. Ma i partigiani della pratica e del senso pratico credono di essersi emancipati da questo vieto criterio della verità e della scienza coll' invertire in certo modo i termini del problema, in guisa che il novello dogma che dovrebbe in futuro esser come il principio regolatore della scienza e della vita si è che dobbiamo amare e riverire la verità non in quanto verità ma in quanto cosa pratica, e sol perchè può essere applicata e ridotta in pratica. Onde conseguita che se Dio è verità, non debbasi già amarlo indipendentemente da ogni vantaggio che da esso ci può venire, ma solo in vista di questi vantaggi, solo perchè possiam cavarne alcun bene pratico e positivo, e farlo strumento de' nostri bisogni e de' nostri fini ancorchè egoisti o capricciosi o irrazionali, quali in somma che essi siano, purchè sieno pratici. Or questa teorica della pratica e degli scopi pratici (intendo dire quella pratica che non è governata da un principio astratto e speculativo) è la negazione diretta del razionale, perchè se l'applicazione e l'utilità pratica sono il dogma regolatore della vita, il valor delle cose non dee essere altrimenti giudicato che per il loro uso pratico, e però essendo che le speciali professioni e i mestieri hanno un ri-

che la fa quel che è, e la distingue dallo Stato o da altro. Onde la dottrina religiosa, se praticabile e pratica, non deve esserlo alla stessa guisa della legge politica, ma solo in quel modo che è conforme al prin-

sultamento più pratico e immediato che la politica, un mercatante, per esempio, ha vie più diritto al rispetto pubblico e all' autorità che un uomo politico, ed essendo che i servitori, guardata la cosa da questo punto di vista, sono più utili che i padroni, dovrebbero quelli piuttosto essere serviti da questi e a questi essere preferiti che al contrario.

D' altra parte se si pon mente che spesse volte ciò che è pratico finisce di esserlo, e quel che è pratico in un dato punto del tempo e dello spazio non può essere in altro luogo o in altro tempo messo in pratica, e che talora non può esserlo che appunto al contrario di quel che è stato altrove, si parrà chiaramente come la dottrina che combattiamo poggia sull' assenza di ogni principio assoluto e universale, e conduce però direttamente allo scetticismo. E in vero, se la pratica non è governata da un principio teoretico, è un nudo fatto che non poggiando su alcun principio non può essere da alcun principio razionalmente giustificato nè dimostrato. Il che essendo, per che modo, e a nome di qual criterio si potrà ragionare del bello, del vero, del giusto e del torto, del meglio e del peggio, della scienza, del progresso dell'umanità? Perocchè ci ha nazioni per le quali il maomettismo e l' idolatria son cose non meno pratiche, e talvolta eziandio più pratiche di quel che è per altre nazioni il cristianesimo; oltre che per la gente priva d' istruzione la pratica non è altro che l' ignoranza che essi tengono per preferibile alla scienza ed a' travagli ed alle fatiche, inutili nella loro opinione, a cui il sapere condanna l' uomo. La vita pratica delle nazioni selvagge è diversa da quella delle incivilite, ed è pur così pratica per esse, così appropriata a' loro bisogni ed a' loro piaceri come per queste è la loro. Forzando un poco il principio si avrà ad assolvere l' omicidio e il furto perchè son cose pratiche.

Queste sono le conseguenze a cui inevitabilmente conduce la

cipio religioso. E non può esser praticabile altrimenti, perchè se fosse praticabile alla stessa guisa della legge politica, non sarebbe la dottrina religiosa, ma si confonderebbe con la legge politica, il che vale quanto dire che non avrebbe ragion d'esser, e quindi non sarebbe praticabile, ma impraticabile. E per l'uomo così detto pratico l'impraticabile è il vaneggiare d'una mente inferma, è il Pegaso, o la montagna che vola.

Che la religione sia cosa pratica, lo si accorda generalmente. E si è ben costretti di accordarlo, poichè la religione c'è, e c'è sempre stata, e sembra che ci sia come membro integrante dell'organismo sociale. Ma l'uomo pratico, che è come dire l'uomo accorto, esperto anzitutto nello sceverare la solida realtà dalle favole, religiose o metafisiche, perchè ha sempre l'occhio fiso su quella guida sicura e infallibile

dottrina che combattiamo, ed alle quali non si può altrimenti sfuggire che collocando insieme con la pratica, ma al di sopra di essa, un più alto e più stabile criterio che le conferisca il suo valore, la sua bellezza e la sua perfezione. Perocchè se e'ci ha diverse gradazioni nella vita pratica, se ci ha una pratica alta e una bassa pratica, e una razionale e una irrazionale, e una per la quale gli uomini e le nazioni s'innalzano, e una per la quale si abbassano nel teatro del mondo, egli è perchè ci ha regole e principii eterni e assoluti secondo cui la pratica stessa vuol esser giudicata, e da cui le deriva ogni verità, ogni forza, ogni bellezza che in essa può attuarsi. Or la conoscenza di questi principii costituisce l'oggetto speciale della conoscenza metafisica, e cotesta conoscenza, come sonomi studiato di dimostrare nelle presenti ricerche, non altrimenti che per mezzo della speculazione si può conseguire ».

che è il buon senso, l'uomo pratico, dico, mentre ammetterà la religione, perchè non può non ammetterla, ne ammetterà però solo quel tanto che non dà di cozzo col suo buon senso. Egli converrà, ad esempio, che il cristianesimo è una grande religione, che ha trionfato delle antiche religioni, ha cambiato e rinnovato la faccia del mondo, ed altre cose simili. E ammetterà tutte codeste cose perchè essendo esse il fatto e la storia sarebbe un ribellarsi contro al suo buon senso il non ammetterle. Ma quando si viene poi ai dogmi e alla storia dogmatica del cristianesimo, come sarebbero la Trinità, la Redenzione, la divinità di G. Cristo, è allora che il suo buon senso s'impenna e non intende affatto saperne di simili fantasticherie. Ma è qui appunto che il buon senso si mostra qual è in effetto, cioè un senso storto, o un senso che imprigionato in una cerchia angusta e oscura non spinge lo sguardo al di là, e molto meno al di sopra di sè. È l'infelice prigioniero della caverna di Platone, che incatenato al muro vede solo le ombre che gli passon dinanzi, e queste scambia con la realtà di quelli che le proiettano, e di cui i suoi occhi, avvezzi a non pascersi che di ombre, non possono sostener lo splendore. E, di fatti, il suo buon senso dovrebbe per lo meno insegnargli che sono precisamente codeste fantasticherie che hanno generato il cristianesimo, per tal guisa che senza di loro non vi sarebbe nè cristianesimo, nè quanto il cristianesimo ha operato. E dovrebbe eziandio insegnargli che tutte le religioni più o meno poggiano su simili fantasticherie, ed infine che la religione è si

strettamente unita alla storia delle nazioni che questa non si comprende senza di quella. E tutto ciò insegnandogli, lo farebbe anche accorto del come appunto in queste che il suo buon senso chiama fantasticherie, favole, leggende, pie menzogne, si nasconde la verità, cioè la ragione, il principio, la causa delle cose, e quindi anche quell'alta pratica che al suo buon senso ed alla pratica dal suo buon senso generata sembra un qualchè d'impraticabile, mentre nel fatto e nella verità esse sono non solo ciò che vi ha di più praticabile, ma la fonte prima e inesuaribile di ogni pratica. Ed invero, se si ammettono, come debbono ammettersi, i principî, gli è evidente che questi sono non solo pratici, ma sono i principî di ogni pratica, e che in essi è riposta la più alta, l'assoluta pratica. Ed essendo i principî, e appunto perchè sono i principî, la loro pratica, cioè il modo onde esistono ed operano, in una parola, la loro realtà differisce dalla pratica, o realtà delle cose di cui sono i principî. Avvegnachè se il mio principio esistesse ed operasse come io esisto ed opero, non vi avrebbe ragione perchè fosse, o, a dir meglio, non sarebbe nè esser potrebbe. Se il principio della vita e della morte, dell'ente che incomincia e passa, vivesse e morisse, cominciasse e passasse come gli esseri che vivono e muoiono, cominciano e passano, non vi sarebbe nè vita nè morte, nè cominciamento nè passaggio. E la scienza presuppone siffatta differenza, o, meglio, n'è l'attuazione. L'obbietto della scienza, si dice, è la cognizione de' principî. Con ciò si viene a significare che la sfera della scienza

e del pensiero scientifico propriamente detto si distingue dalla sfera delle cose che sono dall'obbietto della scienza, cioè dai principî generate, e quindi che i principî esistono ed operano, in se stessi e nelle loro mutue relazioni in quanto principî, in modo diverso da quello onde esistono ed operano le cose da essi generate. Il principio della vita e della morte dà la vita e la morte, ma non vive e non muore come l'essere che vive e muore, ed appunto perchè non vive e non muore può dar la vita e la morte. Il che è tanto più vero del principio assoluto, di Dio nel senso specifico della parola, cioè, in quanto assoluta unità delle cose e de' principi medesimi. Perocchè, a quella guisa che le varie parti dell'esercito, o dell'edificio vengono nella mente del generale, o dell'architetto unificate, così, ma in un senso più profondo, più intimo e più consostanziale, le

(1) Qui si può vedere quanto erronea ed ingannevole sia la distinzione kantiana della ragione in ragione *teoretica* e ragione *pratica*, nel senso in cui Kant intende questa distinzione. Perocchè quella ch'egli chiama ragione teoretica è altresì una ragione pratica, cioè una ragione che esiste ed opera nella sua sfera speciale nel modo che è proprio della sua natura. Anzi la ragione teoretica è più pratica, cioè più reale e più attiva della cosi detta pratica, la quale dipende appunto dalla teoretica. Se, ad esempio, togliete la dimostrazione teoretica della esistenza di Dio, ogni altra dimostrazione riescirà vana, però che le altre dimostrazioni, quali che sieno, presuppongono la teoretica e a questa si appoggiano. E la dimostrazione dell'esistenza di Dio secondo la *ragione pratica* di Kant ce ne fornisce appunto un esempio. E difatti, lasciando stare che è un cumulo di assunti arbitrarî e d'inconseguenze, ad ogni modo è una dimostrazione che presuppone la nozione di Dio, e questa nozione non può venire che dalla *ragione teoretica*, siccome lo stesso

cose ed i principî sono in Dio unificate. Onde tutto è uno in Dio, ed in tal senso tutto è da Dio generato, mosso e vivificato. E s'egli è vero che senza il generale o l'architetto, e l'unità della mente imperatoria o architettonica non vi sarebbe nè esercito nè edifizio, quanto è più vero che senza Dio, e l'unità di Dio nulla sarebbe. Perchè anche ammettendo che necessarî ed eterni siano i principî, questi pur nondimeno non sono che per quel principio assoluto che, secondo le parole di Platone, impartisce loro l'essere e l'essenza (1). Ora se guardiamo i principî, e anzitutto Dio alla stregua del buon senso e della pratica del buon senso ci parrà di spaziare nel mondo de' paradossi, e perciò anche paradossali ci parranno quelle potenze dell'anima che divine si addimandano perchè più a Dio

Kant lo riconosce. Quindi la ragione teoretica è più pratica della ragione così detta pratica, poichè la pratica di questa, quale che sia, a quella si appoggia. Se Kant non accorda una realtà obbiettiva alla nozione in discorso, non deve di ciò accagionarsi la nozione, bensì Kant che non la pensa come dovrebbe pensarla. Muovendo dal criterio falso, e ad ogni modo arbitrario che non vi ha di pratico (il che in fondo vale quanto dire *reale*) che il sensibile, ne conchiude che la ragione teoretica non dimostra l'esistenza di Dio, perchè non dimostra che Dio esiste come ente sensibile. Ma un Dio che nella sua intrinseca e assoluta natura esiste come ente sensibile è appunto l'impraticabile, cioè l'assurdo e l'impossibile.

(1) Queste parole si riferiscono al noto passo del L. VI, della *Repubblica* ove Platone, descrivendo il bene, ch'egli concepisce come principio non solo de' singoli esseri, ma altresì delle idee, dice che dal bene viene alle cose conoscibili (τοῖς γιγνωσκομένοις) non solo l'esser conosciute (τὸ γιγνώσκεσθαι—*l'atto della cognizione*) ma eziandio l'essere e l'essenza (τὸ εἶναι τι καὶ τὴν οὐσίαν).

si avvicinano, quali l'entusiasmo, l'eroismo, il genio, e ciò che li ispira e muove, l'ideale. Ed invero, l'ideale, cioè dire il mondo delle idee e di quella idea suprema ch'è Dio è un qualchè d'impraticabile e di paradossale per l'uomo così detto pratico, per la ragione appunto ch'è un mondo posto al di sopra dell'opinione (παρὰ δόξαν) (1). E in questo senso è, e deve esser paradossale, come paradossale deve pur essere il pensiero mediante il quale e nel quale codesto mondo è pensato. Ma il fatto si è che se non vi avesse nella mente siffatto pensiero, Dio non sarebbe nè pensabile nè pensato. Quando si pensa Dio, lo si pensa in quel pensiero in cui è pensabile, e che è quindi parte della sua natura o, a dir meglio, è la sua natura. Perchè se lo si pensa come bene, o come sostanza, o come spirito (punto che qui non si tratta di dichiarare) (2), la sua natura sarà riposta in questo eterno e assoluto pensiero, che, devo ripeterlo, guardato alla stregua del buon senso, dell'opinione e della pratica, è l'assoluto paradosso, ma che appunto, come tale, è l'ideale dell'universo, l'*obbietto* eterno e supremo dell'amore, principio e fine

(1) La δόξα e la πιθανότης (verisimiglianza) degli antichi filosofi (Platone, Aristotele e i nuovi Accademici) corrispondono al buon senso, o senso comune, *common sense*, come dicono gl'inglesi. Sono concetti che, quando si vengono a stringere, si riepilogano in un solo, nella negazione più o meno recisa della scienza e della verità, in uno scetticismo inconscio o larvato.

(2) E il problema che sto esaminando nello scritto. « *Problema dell'Assoluto*, di cui son pubblicate quattro parti, e in un altro scritto che è alla stampa ed ha per titolo « *Dio secondo Platone, Aristotele e Hegel* ».

delle cose. Il che mostra come non vi sia concetto più singolare e nel fatto più impraticabile di quello secondo il quale Dio dovrebbe esistere ed esser pensato come esiste ed è pensato l'ente fenomenale e sensibile (1).

(1) Si dice: l' uomo fa Dio a sua immagine. Sì, l' uomo fa non solo Dio, ma tutto a sua immagine. Fa sentire, pensare, parlare la pianta, l' animale, com'egli sente, pensa e parla. Ma ciò non toglie che la pianta e l'animale non abbiano una esistenza ed una natura proprie, senza di cui l'uomo non potrebbe inventarli e farli a sua immagine. Il che è anche più vero di Dio. Perocchè egli è di gran lunga più agevole inventar la pianta e l' animale che non sia inventar Dio. Onde se il pensiero di Dio non fosse insito nella mente e nel più profondo dell' esser nostro, come potremmo inventar Dio e farlo a nostra immagine (1)? Vi ha bensì un più stretto legame tra l' uomo e Dio che non tra l'uomo e la pianta, l'animale ed altre cose simili. Ma, quale che sia codesto legame, che l'uomo e Dio si uniscano nel sentimento o nella fede, o nel pensiero, esso presuppone Dio, e Dio non fatto ad immagine dell'uomo, e dell'uomo fuori di questo legame, di questa unione, ma come principio, causa, unità assoluta (perchè questo è Dio). Quindi non è l' uomo come tale che fa Dio a sua immagine, bensì è Dio che fa l' uomo e le cose in generale, ma più l' uomo che le altre cose, a sua immagine. Ed invero non è l' immagine che può generare il suo principio, ma, al contrario, è il principio che

(1) Il noto detto di Voltaire che « *si Dieu n' existait pas il faudrait l' inventer* » è spiritoso, ma assurdo. Perchè primieramente se Dio non esistesse come una necessità assoluta dell'esser nostro e delle cose, non lo si *potrebbe* inventare. Si potrà al più inventare, come creazione poetica, ad esempio, Giove. Ma neppure Giove sarebbe stato inventato se la nozione di Dio non fosse radicata nella nostra mente. Perchè Giove presuppone questa nozione, e non ne è che una espressione limitata e imperfetta. Ma è anche più assurdo dire che, se Dio non esistesse, lo *si dovrebbe* inventare. Il vero si è che se non esiste, *non si deve* inventarlo. Perchè non vi sarebbe invenzione di questa più irrazionale e starei per dire più mostruosa. Inventar Dio, se non esiste, è ad un tempo la follia e la menzogna assoluta.

Ma a che mirano, si domanderà, tutti codesti ragionamenti intorno al praticabile e l'impraticabile, intorno ai principî, a Dio, all'ideale? E che attinenza hanno con la questione in discorso?

L'attinenza è questa: che vi ha nel *Sermone sulla montagna*, e quindi nella Religione, e più specialmente nella cristiana un qualchè d'impraticabile, un principio che non può trovare un'applicazione, un riscontro nel campo del mondo fenomenale, nell'esperienza, nella storia. Dal che non consegue punto che sia un principio sfornito di verità, chè anzi più alto è un principio, e più alta è la sua verità, e appunto per ciò è meno praticabile. Il vero e il praticabile, o, se vuolsi, l'attuabile sono diversi. Il vero non è vero perchè attuabile e attuato nell'esperienza, ma perchè è il vero, perchè trae, cioè, da se stesso, dalla sua natura, e non dall'attuarsi nel fenomeno il suo essere, la sua necessità ed efficacia. Dire (e questo è l'empirismo) che il vero trae la sua natura dal fatto, ch'è il vero per il fatto, vale quanto negare la verità. L'empirico dice: il mondo è, ed è quel che è, e questa è la sua verità, in altre parole, la verità del mondo sta nel suo essere e nell'essere quel che è. Ma qui sta l'inganno. Perchè la verità delle cose non risiede nel fatto del loro essere, ma bensì nella ragione sì del loro essere che dell'esser quel che sono. È codesta ragione che

solo può generare l'immagine di se stesso. Onde, se l'uomo fosse il principio, non si comprenderebbe, anzi sarebbe il colmo dell'assurdo che creasse una immagine di se stesso per considerarla poi e venerarla come suo principio.

le genera, perchè è dessa che costituisce la loro specifica natura, e quindi ne determina eziandio il posto, le relazioni e la funzione nel tutto, vale a dire nel sistema. Togliendo codesta ragione, rimane l'accidente, il caso, il che torna in fondo a dire che senza codesta ragione non vi sarebbe nè fatto, nè verità, nè conoscenza. Io sono; questo è il fatto. Ma è un fatto determinato, perchè io non sono come un essere qualunque, ma secondo quella natura, o causa specifica che mi fa uomo e mi distingue ed unisce ad un tempo con gli altri esseri. Nè senza codesta causa il fatto del mio essere potrebbe avvenire, onde quella verità che è in me, non sta nel mero fatto, ma nella ragione o causa che fa sì ch' io sia, e sia come sono. Quindi il mondo non è perchè è (1), ma per quella ragione che gli dà l' essere e fa sì che sia com' è e non possa essere altrimenti.

Se la cosa sta così, ne consegue che quell'essere e quella verità che si contiene e può contenersi nel fatto, questo li trae dalla sua ragione, e quindi il fatto, appunto perchè fatto, è subordinato non solo, ma altresì inadeguato alla sua ragione, in altra parola, il fatto è il fenomeno, la parvenza, il simulacro che adombra, cioè rivela e nasconde ad un tempo, attua, ma oscurandola e falsandola, la verità. È come il

(1) La stessa forma verbale della proposizione « il mondo è *perchè* è » mostra l' assurdo del concetto che esprime, *il perchè* non avendo senso che in quanto esprime la ragione dell'essere. Anche Dio non è rigorosamente parlando l' *Ente assoluto*, ma la *Ragione assoluta*, il che è tutt' altro.

linguaggio che manifesta e insieme vela e sfigura il pensiero (1). E quel che avviene nel linguaggio, avviene pure in varie guise nelle varie sfere dell'esistenza. Il fatto, e il complesso de' fatti, la storia è, rispetto alla sua ragione, il mondo delle parvenze, della Maia, o secondo il detto profondo di Hegel una miscela di verità e di errore (2).

Ma ragione e ragione assoluta sono cose indivisibili, e in certo modo lo stesso. Perchè non vi possono avere due ragioni, onde le varie ragioni degli esseri non sono ragioni che in quanto momenti sfere, differenze di una sola ragione, la quale è l'assoluta ra-

(1) Il famoso detto del Larochefoucaud che il linguaggio è stato dato all'uomo per nascondere il suo pensiero non è vero che per metà, il vero intero essendo che il linguaggio manifesta e in un nasconde il pensiero. E lo nasconde non nel senso in cui l'intende l'autore del detto, cioè come un mezzo di cui si serve l'uomo astuto, il diplomatico per trarre in inganno, ma lo nasconde per impotenza e perchè tale è la sua natura, quale che sia lo scopo cui mira e l'uso che ne fa chi l'adopera. V. su questo punto ne' miei *Saggi filosofici* « *L'idea in sè e fuori di sè* ».

(2) Che il fatto sia necessario, ciò non cambia la natura del fatto come tale, e del rapporto del fatto con la sua ragione. La creazione è necessaria, e il Dio che non crea non è il vero Dio. Ma ciò non toglie che il creato—la natura e lo spirito finito —non sia una sfera subordinata e inadeguata alla sua ragione, al suo principio, a Dio nell'assolutezza della sua esistenza. Dimostrare che e come nel mondo de' fenomeni vi ha una certa ragione, una ragione che è una mescolanza di verità e di errore, e che quindi presuppone un'assoluta ragione e un'assoluta verità, questo è il pensiero generatore della *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel, che può considerarsi come la dimostrazione speculativa e sistematica dell'antico concetto della Maia e della δόξα. V. su questo punto il mio *Problema dell'assoluto*, Parte I e IV.

gione come unità delle differenze che sono differenze non di altri, ma bensì di se stessa. Se il mondo, ad esempio, la natura, il creato, non fosse una differenza del creatore, e con questi indivisibilmente e consostanzialmente congiunto, sarebbe la differenza di altri, e quindi in realtà non vi sarebbe creatore, non vi sarebbe, cioè, quella ragione eterna ed assoluta, e perciò eternamente e assolutamente attiva senza di cui nulla può essere ed essere razionalmente pensato. E questa ragione è ciò che chiamiamo Dio, perchè Dio non esiste come fatto, ma come ragione. Come fatto senza ragione sarebbe al più il caso, o il caos, e Dio concepito come caos è la negazione di Dio (1). Ma questa ragione una che è Dio, per ciò appunto che è una ragione, è eziandio un sistema, e la sua unità è la vera unità, cioè l' unità sistematica. Quando si dice che non vi ha che un sol Dio, se si vuol dir qualcosa, si deve intendere che questo sol Dio è l' unità, e l'unità sistematica dell'universo, cioè delle cose e di se stesso, e delle cose in se stesso. Ma la ragione o natura delle cose è la loro idea, e quindi l'unità sistematica della ragione è l'unità sistematica dell'idea. E qui sorge il punto di vista, o, se vuolsi, la questione dell' ideale.

Per l' empirico che non ammette che l' idea sia un ente, un principio reale, e il principio dell' ente fenomenale, non vi ha ideale. Perocchè gli è chiaro che l' ideale, se non è un mero *flatus vous*, è un' principio che supera i confini dell' esperienza, e non solo li su-

(1) Il caso e il caos sono in qualche modo lo stesso. Se si pone a principio delle cose il caos, il caso sarà il prodotto del caos.

pera, ma genera l' ente empirico, l' esperienza stessa. Perchè donde può venire l' ente empirico, fenomenale se non dal suo principio? E qual è il suo principio se non è la sua idea? Io vorrei che chi ammette i principî, ma nega le idee, mi dimostrasse come pensa i principî senza le idee, e quali sono questi principî altri dall' idea. Che si esamini seriamente la questione, e si vedrà in qual dedalo d' incoerenze e di assurdi si trova impigliato chi prende siffatta posizione (1).

(1) Fra gli esempî di simili incoerenze che s' incontrano nella storia della scienza moderna citerò le dottrine di Kant e del Büchner. Costui nel suo libro « *Materia e forza* » imprende a costruire la natura con questi due principî, ch' egli presuppone e oppone alla dottrina idealista. Dico *presuppone* perchè piglia e adopera la materia e la forza empiricamente senza dimostrarle nel senso vero della parola. Perocchè dimostrare la materia e la forza vuol dire dimostrarne la natura, e dimostrarne la natura vuol dire non solo dimostrare cosa siano, ma perchè e come sono nel sistema delle cose, perchè e come si uniscono, e infine perchè e come unendosi generano le varie sfere degli esseri. Nè ciò basta. Il dimostrare suppone la dimostrazione del principio che dimostra. È la materia, o la forza od altro che dimostra? E se altro, cosa divengono rispetto a questo la materia e la forza? Queste questioni sembra non si siano affacciate alla mente dirò così empirica del Büchner. Ma checchè di ciò sia, vediamo cosa avviene. Dopo aver costruito a suo modo con la materia e la forza la natura inorganica, il Büchner posto dinanzi alla natura organica sente venirgli meno sotto ai piedi il suolo, e la materia e la forza incapaci a sostenerlo. Ed è qui che per trarsi dal mal passo invoca l' idea, riconoscendo che la natura organica deve all' idea l' esistenza. Può immaginarsi incoerenza più marchiana di questa? L' idea è tutto o nulla. Se l' idea dà l' essere alla natura organica, per qual ragione non lo darà e non potrà darlo all' inorganica, e alla materia e alla forza stessa? E se non lo dà alla natura inor-

Comunque ciò sia, è appena bisogno far notare che in questa indagine io muovo dal principio dell'idealismo, non dell'idealismo in generale, ma dell'egheliano. E l'idealismo egheliano è quel idealismo che pensa

ganica, donde e perchè vien fuori per darlo all'organica? E come l'idea potrà organizzar la natura inorganica se questa non è anch'essa generata dalla sua idea? E se l'idea genera la natura organica, ed un altro principio che non è l'idea genera l'inorganica, ov'è l'unità della natura?—Nè meno spiccate sono le incoerenze che si rilevano nella dottrina di Kant (1). Basterà notarne qui una delle più salienti. Questa dottrina vien designata col nome d'*idealismo*, ma d'idealismo *subbiettivo*. E si chiami pur così. L'essenziale è di sapere se è un idealismo coerente a se stesso, perchè se non è coerente a se stesso è il falso, non il vero idealismo. E difatti se, analizzando e criticando a guisa di Kant, si distingue il subbietto e l'obbietto, e si dice: nel subbietto vi ha l'*a priori*, la forma pura (categoria, idea), la quale però è una forma inerte e vuota se l'obbietto non viene a stimolarla e riempierla di sè, si domanderà che cosa è codesto obbietto che, unendosi al subbietto, forma il così detto fenomeno, o, meglio, il fatto sperimentale? Al che Kant risponde che l'obbietto c'è, ma si divide in due parti, di cui l'una entra nel fatto di esperienza ed è percepita, ma solo mediante la forma (categoria), e l'altra è la *cosa in sè* (*Ding an sich*) una cosa, cioè, che rinchiusa in se stessa non si comunica, non si manifesta, e quindi, per la mente che solo percepisce e può percepire il fenomeno, è un mero *noumeno*, un ente meramente intellettuale e la cui realtà è $= 0$. Ora in cotesta teorica si nasconde, se posso così dire, una nidiata di pensieri incoerenti e impossibili. E primieramente si pensa un'unità, il fenomeno, e poi in questa unità si pensano due differenze come sostanzialmente e assolutamente diverse, e, per giunta, di tali differenze se ne conosce l'una, e non si conosce l'altra, mentre poi in realtà non si conosce nulla nel senso di cognizione filosofica. Perchè si conosce la *forma*

(1) V. su questo punto il mio *Problema dell'assoluto* Parte IV. Cap. XX.

e dimostra l' idea sistematicamente e come sistema. Onde il dogma fondamentale e distintivo della dottrina egheliana è che la verità pensata fuori del suo esser sistematico non è la verità, ma un' astrazione

(categoria), ma non si conosce l' *obbietto o contenuto* (Kant usa le due espressioni) che si unisce alla forma per produrre il fenomeno. Si dice bensì che si conosce quella parte dell' obbietto che appare nel fenomeno. Ciò si dice, ma nel fatto neppure questa parte è conosciuta. Ed invero, essa non è conosciuta qual è in se stessa. ma solo mediante e nella forma o categoria subbiettiva. Quando penso l' obbietto secondo la categoria di causalità, vi penso un qualchè, una qualità, un rapporto, o come vorrà chiamarsi, che non solo non è, ma non può esser nell' obbietto, poichè questo appartiene ad un' altra natura. Onde pensandolo secondo questa, od altra categoria, io falso l' obbietto e quindi il fenomeno intero. Perchè primieramente l' unità del fenomeno è spezzata, e con ciò sono annullati il significato, il valore e la finalità del rapporto del subbietto e dell' obbietto. Se la causalità (il subbietto) non è nell' obbietto, ov' è l' unità del fenomeno? Ed a che scopo il subbietto e l' obbietto s' incontrano senza realmente unirsi, e generando solo la parvenza o, meglio, l' inganno della loro unione? Perocchè mentre sono indotto a credere che vi ha nell' obbietto un rapporto di causalità, nel fatto vi è tutt' altro. E vi è tutt' altro sia si consideri la parte dell'obbietto che entra nel fenomeno, sia si consideri la *cosa in sè*, che, s' è qualcosa, è il principio generatore della parte fenomenale. E della *cosa in sè*, mentre si dice che non se ne sa nulla, se ne afferma l'esistenza. E si noti che qui non si tratta dell' ente sensibile, ma dell' ente sovrasensibile e posto all' infuori di ogni esperienza. È come quando si dice che di Dio si può affermar l'esistenza, ma che nulla è dato conoscere intorno alla sua natura. Incoerenza più profonda di questa non saprebbe immaginarsi. Quindi nel Kantismo le categorie e le idee non si sa perchè siano. Si direbbe che sono messe lì nella mente a bella posta per falsare l'esperienza, e generar l' inganno. Nel fatto l' idealismo subbiettivo si risolve nel nulla dell' idea e della cognizione. L' idea kantiana è

della verità, il che torna in fondo a dire che non è la verità. E se Dio è la verità, e l'assoluta verità, non lo è che come assoluto sistema, e la sua unità non è l'unità astratta e indeterminata, ma l'unità concreta e determinata (1). Ciò che addimandasi realtà di un ente,

un *a priori* astratto e vuoto, empiricamente pensata e spogliata della sua natura, e quindi della sua efficacia e verità. La vera idea non è l'idea subbiettiva, ma l'idea subbiettiva e obbiettiva ad un tempo. Essa è l'unità del subbietto e dell'obbietto, e solo come tale genera, e può generare l'unità del fenomeno. Ma siffatta idea è dall'analisi empirica e dalla critica spezzata e falsata, e solo il pensiero speculativo e sistematico può raggiungerla e dimostrarla. V. qui appresso pag. 34.

(1) Io devo qui limitarmi ad accennare e rammentare quei punti che mi paiono più opportuni ed acconci a chiarire la questione in discorso. Il concetto di sistema è il fondamento della dottrina egheliana, e, checchè si dica, della cognizione. Come nulla può esistere fuori del sistema, così nulla può esser rettamente pensato fuori del pensiero sistematico. La cognizione non sistematica potrà soddisfare l'empirismo, ma non soddisfa quella che deve anzitutto soddisfarsi, intendo la ragione. E l'empirico stesso, se vorrà seriamente considerare il fenomeno, dovrà riconoscere che anche questo avviene nel sistema, e come parte di un tutto sistematico, e che fuori del sistema non può concepirsi nè avvenire. Il corpo che cade cade nel sistema, e come momento del sistema, e fuori del sistema nè cadrebbe nè sarebbe. L'empirico può separarlo dal tutto e considerarlo nella sua singola esistenza, ma è questo un processo artificiale ed ingannevole, anzi la prima fonte dell'errore. Quando si pensano gli esseri in modo, a dir così, frammentizio e fuori del loro nesso sistematico avviene che si attribuisce ad un essere o ad un principio ciò che non gli appartiene, e che non può attuare; o si cerca e si pone in un principio la soluzione di una questione che è riposta in un altro principio, in una parola, si falsa la natura e si sconvolgono i rapporti delle cose. Aggiungasi che in un tutto non sistematico, tutto è possibile, e appunto per

altro non è che la sua natura ed esistenza sistematica, una natura ed esistenza, cioè, in cui vi ha differenze, sfere, gradi diversi, ma che tutti sono generati, connessi ed ordinati dall' unità, da quella unità che è l' unità stessa della sua natura, o idea specifica, la quale vien così chiamata perchè è dessa appunto che ne distingue, ordina ed unisce le varie parti (1). Quando, ad esempio, si concepisce Dio come *Ens realissimum*, questo concetto o, se vuolsi, questa definizione astratta di Dio nel suo concreto e vero significato vuol dire che Dio è l' Ente reale per eccellenza,

ciò tutto è impossibile. Il pensiero non sistematico è il pensiero caotico, il pensiero rispetto a cui, se coerente, tutto è possibile e quindi tutto è impossibile nel suddetto senso. Perchè questo è il caos. Il caos, cioè, è quella miscela di elementi ove tutto è possibile, e quindi tutto è impossibile, però che la possibilità indefinita è l' impossibilità. Ad esempio, l' evoluzione indefinita è un'evoluzione senza principio e senza fine, e per ciò stesso impossibile. È bene altresì notare che il pensiero sistematico è il pensiero speculativo, il quale può chiamarsi il pensiero della necessità e dell' unità, mentre il pensiero empirico è il pensiero dell' accidente. Perchè, ad esempio, vi ha la religione? Il pensiero empirico risponde alla *questione* col fatto, e non con la ragione dell'esistenza della religione. Onde la religione è un mero accidente. È, ma può non essere, e non vi ha ragione determinata ed intrinseca perchè sia. Il pensiero speculativo, al contrario, è il pensiero della ragione della religione, e della sua necessità nel sistema dello spirito.

(1) Specificare è nel senso vero e concreto della parola tutto questo. Il principio attivo e specifico, l' idea della pianta genera le diverse parti della pianta distinguendole, ordinandole e connettendole ad un tempo nell' unità, cioè nell' unità di se stessa, in quella unità che è propria della pianta. E così di ogni cosa secondo la sua idea, perchè ciascheduna cosa ha la sua unità, quella unità che è determinata dalla sua idea.

l' Ente che contiene ogni realtà, e non solo la contiene, ma appunto perchè la contiene la supera, e la contiene e la supera non come una realtà irrazionale e caotica, ma razionale ed ordinata. Ciò vale quanto dire che Dio è l'*Ente realissimo* come principio sistematico assoluto di ogni realtà, la quale è a sua volta una realtà sistematica appunto perchè il suo principio è un sistema. E le differenze o parti dell'unità costituiscono un sistema, ciascheduna secondo la sua idea, però che la loro unità è un' unità sistematica e sistematizzatrice. L'occhio, ad esempio, è un sistema nell' unità sistematica della vita. E il principio vitale pone l'occhio, come pone altresì il sangue, i nervi ecc. che sono altrettanti organi sistematici mediante i quali la vita attua se stessa. E, dal canto suo, la vita, l'ente organico è un sistema nel sistema universale delle cose.

Ora in un sistema, poichè vi sono necessariamente sfere, gradi diversi, avviene questo, 1.°, che ciò che si attua in una sfera, non può e non deve attuarsi nell'altra, e quindi ciò che è possibile e vero nell' una è impossibile e falso nell'altra. 2.° che la sfera astratta o inferiore esiste ed è fatta per la più concreta o superiore. Onde, se necessaria, la sua necessità è però subordinata a quella della sfera superiore. E l'attività di questa consiste nell'affermare e attuar se stessa adoperando l'inferiore, cioè appropriandosela, e per tal guisa trasformandola ed elevandola ad una più alta potenza e verità. Onde nella sfera superiore si ripete e riproduce l'inferiore, ma trasformata ed in codesto

senso annullata quanto al suo esser proprio e astratto. Tale è il rapporto, a modo d'esempio, della famiglia e dello Stato, della natura inorganica e dell'organica, del sentimento e del pensiero (1). Onde quando qui su notavamo che ciò che è praticabile e vero in una sfera è impraticabile e falso in un altra intendevamo specialmente riferirlo alla sfera inferiore rispetto alla superiore. Perocchè questa non supera l'inferiore escludendola, ma bensì contenendola e per ciò appunto superandola (2). Ne segue 3.° che nella sfera superiore ri-

(1) Questi esempi, come gli esempi in generale, non esprimono il vero e concreto rapporto dei termini di cui è parola quale avviene nel sistema. *Comparaison n'est pas raison*, dice il noto motto francese. Il che si applica anche agli esempi in discorso. Intendo dire che nel sistema il movimento e lo sviluppo de' termini onde il sistema si compone, e quindi il rapporto e il passaggio da un termine all'altro, dalla famiglia allo Stato, dall'anima sensitiva all'intellettiva, o al pensiero propriamente detto, non avvengono, a dir così, di sbalzo, ma gradatamente, attraverso e mediante quelle determinazioni che sono come altrettanti termini medii tra i vari gradi, le varie sfere del sistema.

(2) Un essere, un principio non supera un altro principio escludendolo e, a dir così, respingendolo da sè. È la mente astratta e impotente a pensar le cose sistematicamente, e quindi nella loro verità, che così le pensa. Per vincere un avversario, dice Gœthe, non si deve dispregiarlo, bensì amarlo. La scienza che non contiene l'ignoranza non è la scienza, come il maestro che non contiene il discepolo non è il vero maestro. Senonchè il vocabolo *contenere* non esprime esattamente e compiutamente siffatto rapporto. Ed invero, nel sistema, che è essenzialmente sviluppo e movimento, il termine inferiore e contenuto esiste in doppio modo, per se stesso ed entro se stesso, ne' limiti della sua natura, e fuori di se stesso e per un altro che se stesso, cioè per il termine superiore, il quale di esso s'impossessa e lo trasforma, attuando così se stesso, i suoi fini, la

siede la ragione, la causa dell'inferiore, onde quel che è praticabile in questa lo è anche nella superiore; solo lo è in modo diverso, cioè in un modo più profondo e più compiuto. Se la scienza è la causa del discepolo, vi ha nella scienza, o, se vuolsi, nel maestro in quanto rappresenta la scienza, il sapere del discepolo, e di più il sapere del maestro; quindi il maestro intende meglio il discepolo di quello che il discepolo non intende se stesso. Se io non sono la causa di me stesso, il mio essere è in un modo più profondo nella mia causa che non in me stesso, e non intendo me stesso che mediante e nella causa che mi dà l'essere. Ma 4.°, la necessità suprema e assoluta, il *porro unum est necessarium* è l'unità, non l'unità astratta che non è l'unità, ma sistematica (1). E l'unità sistematica è l'unità diffe-

sua natura. Quindi nel sistema il rapporto di *contenenza* non è un rapporto inerte e, a dir così, meccanico, il rapporto del vaso che contiene l'acqua, ma un rapporto attivo, evolutivo e trasformatore.

(1) L'unità che non si differenzia non è l'unità attiva, la quale è appunto l'unità unificando, cioè differenziandosi ed unendo le differenze. Quando si pensa l'unità come indifferente, si pensa in generale l'unità quantitativa, o non so qual altra unità immobile, inerte e indeterminata. Ma la vera unità è l'unità dell'idea, che è l'unità della quantità e della qualità, dell'individuale e dell'universale, del subbietto e dell'obbietto, in una parola, l'assoluta unità. E l'unità numerica non è neppure la vera unità quantitativa, perchè non è l'unità dell'*uno* e del *due*, cioè di se stessa e dell'altro *di* se stessa. Quindi l'unità, o, meglio, l'uno è il momento immediato e indeterminato, la potenzialità, la materia del numero, non ne è il principio determinante e generatore. Ed è questo principio la vera unità dell'*uno* e del *due*, della monade e della diade. In altra parola, la vera unità quantitativa è l'infinito matematico.—Si domanderà perchè l'unità deve differenziarsi? Sembra,

renziata, o, a meglio dire, che si differenzia, e si differenzia appunto per essere e perchè è l' unità. Onde le differenze sono sue differenze, e non sono vere differenze che in quanto sono sue differenze, cioè differenze dell' unità, il che fa sì che l'unità è nelle differenze, e che queste a loro volta tutte si rannodano e ricongiungono nell' unità, nella quale esse sono non come sono in se stesse e fuori dell' unità, ma in quella forma ed in quel modo che è proprio dell' unità (1). E l'unità è l' ideale, e il problema dell' unità è il problema dell' ideale.

al contrario, che non dovrebbe differenziarsi, poichè differenziandosi cessa di esser l' unità. Al che deve rispondersi che l' unità si differenzia appunto perchè è l'unità, come la causa deve causare, produrre l' effetto appunto perchè è la causa, e non è vera causa che producendolo. Si potrà pensar la causa senza l'effetto, ma così pensandola si avrà un'astrazione della causa, non si avrà la causa. E ciò è anche più vero dell'unità, la quale deve tanto più differenziarsi in quanto è l' assoluta unità.

(1) L' abbiamo già notato, ed è bene ripeterlo, nell' unità *le differenze* non sono quel che sono fuori dell'unità e come *differenze*. Se, per esempio, supponiamo che il sentire costituisce l'unità della vita animale, nella sensazione il sangue, i nervi, le ossa, le varie parti del corpo non sono più come sangue, nervi ecc., ma unificati. Il che è tanto più vero dell' unità assoluta in quanto solo in essa avviene l' unificazione sostanziale e sistematica delle cose. Ed è qui, in questa unità che è riposta la soluzione del problema di ciò che con vocabolo improprio chiamasi personalità divina. Dico improprio, perchè a questo vocabolo si annette generalmente l'idea di una personalità simile a quella dell' io umano e finito.

## § II.

### L'IDEALE E LO SPIRITO

Si è già notato (p. 23) che per l'empirismo non vi ha ideale. L'empirico può, non so per qual inconsapevole impulso della mente, innamorarsi dell'ideale. Ma il suo amore è una inconseguenza, e delle più singolari, poichè nel fatto l'empirismo è la negazione dell'ideale. Il che ci ripone in mente il famoso e tanto ripetuto detto del padre dell'empirismo moderno, che poca filosofia da Dio ci allontana, mentre molta filosofia a Dio ci riconduce. Se vi ha filosofia, poca o molta che sia, che da Dio ci allontani, è certo quella di Bacone. Non vi ha quindi ideale che come portato e parte dell'idealismo.

Che cosa è l'ideale? Si noti primieramente che se vi ha un ideale, questo deve anch'esso sottostare all'assoluta necessità del sistema, la sua, cioè, deve essere una natura sistematica, anzi in esso, appunto perchè è l'ideale, è riposta la ragione dell'esser sistematico delle cose.

Che cosa è adunque l'ideale? Si potrebbe dire che l'ideale è l'idea, e che ov'è l'idea vi è pur l'ideale. Perocchè se si ammette che l'idea è il principio delle cose, si dovrà di conseguenza ammettere che ogni cosa ha il suo ideale. E così vi avrà l'ideale della pianta, dell'animale, del sole, degli astri, in altra parola, vi avranno altrettanti ideali quante sono

le idee delle cose. Ma è questo un concetto astratto e indeterminato dell' ideale, o, a meglio dire, è la negazione dell' ideale. È una specie di atomismo applicato all'ideale. Stando a questo concetto, quando si dice che l' uomo aspira all' ideale è come si dicesse che la pianta, l'animale, gli astri, un esser qualsiasi possono tutti indistintamente formare l'obbietto delle sue aspirazioni all' ideale. Ma gli è chiaro che aspirando a siffatto ideale l'uomo degraderebbe e l' ideale e se stesso. Altro è adunque l' ideale. Esso è bensì l' idea, ma l'idea in una speciale e determinata sfera della sua esistenza. Kant definisce Dio « *l'Ideale della ragione* ». (1) È una

(1) Devo supporre che il lettore non ignora che Kant distingue le *categorie* e le *idee*. Le categorie sono le forme dell' intendimento (*Verstand*), e le idee le forme della ragione. (*Vernunft*). Vi sono, secondo Kant, tre idee propriamente dette, l' idea dell' anima, l' idea del mondo, e l' idea suprema ch' egli designa col nome d' *Ideale della ragione*. Queste tre idee sono le tre unità, o forme unificatrici della ragione. Esse non sono *produttive*, come le chiama Kant, ma soltanto *regolatrici*, cioè non contengono e non producono nessuna vera ed obbiettiva cognizione, ma servono solo di norma alla ragione per raccogliere e unificare i dati e i materiali forniti dalla sensibilità e già elaborati dall' intendimento. Tale sarebbe la funzione della ragione e delle sue idee. Onde, rispetto alla cognizione, la ragione e le sue idee non differiscono dall' intendimento e dalle categorie, poichè, al pari di questi, non sono che facoltà e forme subbiettive dell' intelligenza. Anzi la ragione e le idee sono da meno dell' intendimento e delle categorie, perocchè questi hanno un certo riscontro nell' esperienza, (V. qui sopra p. 24-25) mentre alla ragione ed alle idee non risponde assolutamente nulla. E perchè la ragione e le idee sono nell' intelligenza? Per unificare i materiali della sensibilità e dell' intendimento, dice Kant. Sì, questo dice Kant, ma in realtà non si sa perchè siffatta unificazione sia. E sarebbe meglio non fosse.

definizione che si può, e in un senso si deve ammettere, perchè certo si è che togliendo Dio si toglie l'ideale. Onde se non vi ha ideale per l'empirismo, non ve ne ha neppure per l'ateismo, che nel fatto è una forma o conseguenza dell'empirismo. Ma per e nel vero idealismo l'idea e quindi l'ideale non è già, come vorrebbe Kant, una forma vuota e, per giunta, ingannevole, e la cui sede sarebbe appunto quella facoltà che distingue l'uomo dall'animale (1). Perocchè l'animale

Sarebbe meglio, cioè, che la ragione e le idee non fossero. Perocchè quando la ragione piglia sul serio se stessa e le sue idee è allora appunto, stando a Kant, che sragiona, cade, cioè, in un vespaio di paralogismi, d'illusioni e di contradizioni insolubili. Quindi la ragione per non sragionare deve astenersi dal ragionare, cioè deve nulla pensare e affermare intorno alla realtà dal suo obbietto, e di ciò che la costituisce quel che è, la ragione. È come si dicesse alle gambe, badate, se non volete incespicare non vi muovete, o agli occhi, se non volete scambiare il giallo pel rosso o per non so che altro non guardate, rimanete chiusi.

(1) Dico *vero* idealismo, intendendo con ciò l'idealismo che riconosce la realtà obbiettiva dell'idea, e quindi nell'idea il principio delle cose. Perocchè un idealismo che non ammette l'idea in questo senso o non è l'idealismo, ma l'empirismo, o è un idealismo negativo, come il kantiano, il che torna a dire che è uno scetticismo larvato. E lo scetticismo non è una scienza, ma la negazione della scienza, e quindi di se stesso come scienza. Non vi ha adunque che un idealismo che ha il diritto di esser così chiamato e considerato.—E dico anche che l'Ideale dolla ragione come l'intende Kant è una forma non solo vuota, ma *ingannevole*. Ed invero, l'Ideale della ragione, che sembra dover esser ciò che vi ha di più alto nell'universo, non è, stando a Kant, che un tranello per la ragione. Perocchè, mentre la ragione non è la ragione che per l'intimo legame che l'unisce al suo ideale, questo non deve esser preso da essa sul serio, attribuendogli una realtà ed efficacia obbiettiva, nel che sta il

non ha un ideale precisamente perchè è sfornito di ragione, nel senso proprio della parola, ciascheduna facoltà avendo un obbietto proprio ed una funzione che a questo corrisponde. Ed essendo sfornito di ragione e d' ideale, l'animale non ha nè religione, nè arte, nè scienza, e quindi neanche una storia (1). Ma se la ragione e l'ideale fossero quali li concepisce Kant, l'uomo dovrebbe invidiare la sorte dell' animale, e affaticarsi a divenire, per quanto è in lui, non, secondo l' antica sapienza, simile a Dio, ma simile all'animale.

Ammettendo adunque, almeno provvisoriamente, il concetto kantiano dell'*Ideale della ragione*, non però nel senso che vi annette Kant, bensì nel senso opposto, nel senso cioè di un ideale che ha una realtà propria e obbiettiva (2), dirò primieramente che l'Ideale

prenderlo sul serio. Onde da Kant in poi la ragione sarà eternamente condannata a turarsi gli occhi e gli orecchi per non lasciarsi accalappiare dai lenocini e dalle attrattive del suo compagno indivisibile.

(1) O la storia è figlia del caso, e quindi non è che un complesso di avvenimenti fortuiti e senza ragione, o ha un principio. Se ha un principio, questo non differisce, e non può differire da quello che genera la religione, l' arte e la scienza, quantunque sia e si manifesti diversamente in queste sfere diverse. Ora codesto principio è presente nell' uomo, e lo illumina e muove, mentre non è presente nell' animale in quella forma in cui è presente nell' uomo. Ed è per ciò che l'animale, quantunque generato dallo stesso principio, non ha nè religione, nè scienza, nè quelle aspirazioni e quei fini cui mira e che attua la storia, in altra parola, non ha nè ragione nè Ideale della ragione.

(2) Le espressioni *obbiettivo, realtà obbiettiva* sono inadeguate e fallaci anzitutto quando si riferiscono all' unità assoluta ed ai suoi rapporti. È Kant che con la sua distinzione sostanziale del sub-

è l'idea, ma l'idea nella sua unità e nella sfera assoluta della sua esistenza (1). Quindi non vi ha ideale nella natura. La natura, si dice, rivela Dio. *Cœli enar-*

biletto e dell' obbietto ha introdotto nel pensiero moderno questa fonte di errore. Ma anche ne' rapporti finiti siffatta distinzione è inammissibile. Nella percezione, ad esempio, non si ha il subbietto come subbietto, e l' obbietto come obbietto, ma il subbietto obbiettivato, e l' obbietto subbiettivato, si ha, in altre parole, quella unità del subbietto e dell' obbietto che è propria della percezione. E ciò è tanto più vero dell' unità assoluta e de' suoi rapporti, sia con se stessa, sia con altro da se stessa. Qui non si ha un rapporto estrinseco, come nella percezione, ma intrinseco e consostanziale. Quindi se nel pensare l'unità quale esiste nella percezione si falsa questa unità mantenendo la differenza sostanziale del subbietto e dell'obbietto, quanto più si falsa l' unità assoluta e i suoi rapporti, mantenendovi siffatta od altra differenza, come sarebbe la differenza dell' universale e del particolare, della causa e dell'effetto ecc.

(1) Schelling in uno degli ultimi suoi scritti (*Ueber die Quelle der ewigen Wahrheiten* « *Sulla fonte delle verità eterne* ») che segna l'ultima fase delle sue trasformazioni filosofiche, si affatica a dimostrare che l' *Ideale* è un qualchè, un principio, un ente superiore alle idee. E per corroborare la sua opinione cita il noto passo della *Repubblica* di Platone (L. VI,) dove Platone descrivendo la natura del Bene dice che questo supera l'essenza (le idee) in dignità e potenza (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ, καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος (τοῦ ἀγαθου.); cita, dico, questo passo, ma lo cita sfigurandolo, sopprimendo, cioè o non citando la parte di questo stesso luogo ove Platone designa anche il Bene col nome d' *idea* (ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα). E come Platone idealista avrebbe potuto ammettere un principio che non sia l' idea? Il pensiero di Platone è che il Bene supera le essenze, vale a dire le idee non come principio sostanzialmente diverso dalle idee, ma come loro unità. Ciò chiaro emerge e dall'intero passo in discorso, e dal complesso della dottrina platonica. Ma Schelling avea bisogno di citare Platone sfigurandolo onde giustificare la sua nuova dottrina secondo la quale l'Assoluto è *volontà*. E il colpo è diretto contro l' eghelianismo, mostrando che il padre stesso dell' idealismo

*rant gloriam Dei.* Ma il vero si è che la natura, anzichè rivelare Dio, lo nasconde (1). Chi rivela Dio non è la natura, e chi ne narra la gloria non sono i cieli, bensì l'intelligenza, o, meglio, lo Spirito. E lo Spirito rivela l'Ideale della ragione, cioè, Dio, perchè solo allo Spirito Dio si rivela. E solo allo Spirito si rivela, perchè nella sua assoluta natura ed esistenza Dio è Spirito. Donde il noto detto: adora Iddio in ispirito e verità. Il che significa che la verità è nello Spirito, e che lo Spirito fa la verità anche delle cose non spirituali. Perocchè queste sono fatte per lo Spirito, e dallo Spirito ricevono la loro verità; esse sono dallo Spirito spiritualizzate e idealizzate.

Adunque la sede dell'Ideale è lo Spirito, o, a dir me-

avea ammesso un principio superiore all'idea. Ma dato anche e non concesso che l'Assoluto sia volontà, e che forse questa non è l'idea? E come si pensa l'assoluta volontà se non mediante l'idea? E se la volontà assoluta non è l'arbitrio, il caos, ma una volontà razionale, questa sua natura non è forse l'idea? L'ideale adunque non è un principio, una sfera superiore all'idea, ma è l'idea nella sua assoluta unità. Il che s'intende quando si pensa l'idea come sistema. Perchè nel sistema l'unità, o l'Assoluto presuppone le sfere inferiori che da esso sono generate, con esso sono intrinsecamente collegate, e quindi ad esso aspirano, l'imitano e l'adombrano, ma non possono contenerlo ed attuarlo.

(1) Il che spiega come l'astronomo (il Lalande) avesse invano cercato Dio in tutta la distesa de' cieli. Egli l'avea cercato ove non c'è, o c'è avvolto nel velo d'Iside che lo sottrae all'occhio dell'intelligenza. In fondo Kant adopera come l'astronomo nella sua critica della prova ontologica dell'esistenza di Dio. Anch'egli cerca Dio nell'esperienza, cioè nella natura, e non trovandovelo ne conchiude che l'idea dell'ente perfetto non ne contiene l'esistenza. Il suo *Ideale della ragione* dovrebbe esistere come esiste la pianta, l'animale, vedersi con gli occhi e toccarsi con le mani.

glio, l' Ideale è lo Spirito, e l'Ideale della ragione è l' Ideale della ragione in quanto Spirito. E se Dio è anzitutto Spirito, egli è l'Ideale nell' unità dello Spirito.

Ma cosa è lo Spirito? E come l' Ideale esiste e si attua nello Spirito (1)?

E primieramente l' Ideale appunto perchè è l'Ideale

(1) Il concetto d' *Ideale* suole generalmente riferirsi all' arte e all' opera d' arte, donde anche si muove per opporlo al *Reale*, e quindi rappresentarselo come un qualchè privo di realtà. Ed è così che si mutila e si falsa e l' Ideale e il Reale. Si mutila e si falsa il Reale, perchè non si attribuisce una realtà che all'ente sensibile, mentre ogni cosa, anche la follia, ha la sua realtà, quella realtà che è inerente alla sua natura, cioè, alla sua idea. E il possibile non è meno reale del così detto reale. La possibilità di un ente è parte essenziale della sua natura ed esistenza. E lasciando qui da banda la questione de' *possibili assoluti* che costituiscono la *Logica assoluta* o egheliana, basterà far notare che ciascheduna cosa esiste secondo la sua possibilità, la quale non è una mera condizione negativa, ma bensì un elemento positivo del suo essere in quanto fa sì che non solo la cosa possa essere, ma sia qual è. Il legno brucia perchè combustibile, come l' oggetto amato è amato perchè amabile. Quindi anche l' Ideale è un ente reale, anzi più reale dell'ente sensibile, s' egli è vero che è il principio dell'ente sensibile. Ne segue che l' Ideale estetico ha la sua realtà, ed una più alta realtà, o, come già notò Aristotile, una più alta verità della storica. Si mutila adunque e si falsa l' Ideale dell' arte, ed altresì il Reale quando si considera l' opera d' arte come un prodotto dell' immaginazione sfornito di realtà, mentre essa contiene quella realtà che le si compete. Onde più si allontana dalla mera realtà sensibile, e dal mero fatto storico, trasformandoli ed elevandoli all'unità dell' idea, quale questa unità si attua nell' arte, e più compiuta e profonda è la sua realtà. Ma si mutila e si falsa eziandio l'Ideale restringendolo all' Ideale estetico, poichè questo non abbraccia l' intero campo, ma solo una forma o sfera dell' Ideale, come si vedrà qui appresso.

è inattuabile nell'ente fenomenale, nella natura, nella storia. Quindi non sarebbe l'Ideale, o cesserebbe di esserlo dal momento che in siffatta guisa si attuasse. È questo il lato, dirò così, assoluto dell'Ideale. E nondimeno l'Ideale deve estrinsecarsi, manifestarsi, e manifestarsi non in un altro *da* sè, ma nell'altro *di* se stesso. Perocchè manifestandosi in un altro *da* sè non si manifesterebbe, o, meglio, non potrebbe manifestarsi. Deve dunque manifestarsi in un altro che sia una differenza di se stesso. Ed è questa manifestazione che chiamasi creazione. E la creazione è eterna, perchè eterno è l'Ideale, cioè lo Spirito, ed è necessaria appunto perchè l'Ideale è l'ente necessario (1).

E qui sta la scissura profonda, la quale come è posta dallo Spirito, così solo nello Spirito e dallo Spirito può venir conciliata. E non si deve concepir la conciliazione come se la contradizione dovesse cessare. Perocchè eterna essendo la creazione, eterna è

(1) Quando si concepisce Dio come Ente necessario, ciò non deve intendersi in senso relativo, ma assoluto. Non si deve, cioè, intendere codesta necessità come se Dio fosse l'Ente necessario soltanto rispetto agli altri esseri, ma altresì rispetto a se stesso, alla sua natura. Perchè se Dio potesse non essere, o essere ed oprare altrimenti da quello che è ed opera non sarebbe più l'ente necessario, ma contingente, vale a dire non sarebbe. In Dio la necessità e la libertà sono la stessa cosa, e la sua libertà ha il suo fondamento nella necessità del suo essere e del suo operare. La libertà contingente, o di scelta, cioè del fare o non fare, del meglio o del peggio, del *video meliora proboque, deteriora sequor* trasportata in Dio annulla la libertà divina.

eterna è la contradizione, ed eterna è altresì la conciliazione. E qui la contradizione sta in questo, che l' Ideale, lo Spirito, genera un altro che non è l'Ideale, ma che in pari tempo essendo l'altro di se stesso è indivisibilmente con sè congiunto, in altra parola, genera la natura e lo spirito naturale, o finito, il quale è finito non perchè estraneo, ma bensì perchè contrario allo spirito infinito, e quindi con questo intimamente connesso. Onde lo spirito infinito, a sua volta, non è infinito perchè esclude, ma bensì perchè pone lo spirito finito, e ponendolo lo supera ed assorbe nella sua unità (1). Perocchè il creatore non crea

(1) Si dice: Dio crea: e nella creazione si crede ravvisare il culmine, l'atto supremo della natura divina. Ma la creazione, in qualsiasi modo la si concepisca, è il momento della contradizione in Dio, onde se Dio non fosse che l'ente creatore non sarebbe Dio, vale a dire non sarebbe. Il che spiega come anche il pensiero rappresentativo al Dio creatore aggiunga il Dio conservatore e provvidenza. Chi vorrà approfondire questo concetto vedrà ch'esso nasconde la necessità ideale di cancellare la contradizione dell'atto creatore e riconciliare Dio con se stesso, riconducendo e il creato e Dio all'unità. Si dirà: perchè la contradizione in Dio? E la contradizione non ripugna appunto all'unità divina, e al concetto dell'ente perfetto? Ma è il pensiero indeterminato e astratto che così pensa la contradizione e la perfezione. La perfezione, che esclude la differenza, la contradizione, è l'identità astratta e vuota, è il *caput mortuum*, non è la perfezione; e ciò anzitutto in Dio, che sarebbe appunto l'ente imperfetto se non ponesse egli stesso la contradizione, o, se ponendola, non la superasse. Perocchè la contradizione c'è, e, non solo c'è, ma nulla può essere e concepirsi senza il momento contradittorio. Quindi, se la contradizione non venisse posta da Dio, sarebbe posta da un altro, e Dio non sarebbe Dio. E non sarebbe neppure Dio se, ponendola, fosse impotente a superarla e conciliarla.— Quanto alla contradizione in generale, i termini onde si compone so-

per un altro da se stesso, o, se vuolsi, per un fine altro da se stesso, ma per se stesso. Ed appunto così creando è Spirito infinito, o meglio, assoluto, in altra parola, è l'Assoluto come Spirito. Onde lo Spirito assoluto crea, e creando genera l'altro di se stesso per esser se stesso.

E qui sorgono le questioni: poichè vi ha la sfera dell' Ideale, o dell'Assoluto, e la sfera altra dall'Assoluto, ma con questo intimamente connessa, ove nel sistema comincia l' Ideale, e qual è il rapporto delle due sfere? E se l' Ideale è inattuabile a chè l' Ideale? E qual rapporto può avervi tra le due sfere, poichè il rapporto implica reciprocanza di natura e di azione? E alla soluzione di queste questioni si collega la soluzione della questione del giuramento. Ed invero, di che si tratta? Si tratta di sapere a quale delle due sfere appartiene il giuramento, e se G. Cristo nel pronunciarne l'abolizione si è collocato in una sfera superiore a quella cui

gliono considerarsi come se venissero da principi non solo diversi, ma l'uno all'altro estranei, appunto perchè opposti. Ma il *contrario* è il vero. Sono, cioè, opposti appunto perchè sono differenze di un solo e stesso principio che in essi si differenzia per esser quel che è e deve essere, cioè nella sua realtà ed unità. È il pensiero *rappresentativo* e non sistematico che *presupponendo* i termini opposti, e non *ponendoli,* mentre li pensa come opposti, non si avvede che, appunto perchè opposti, sono in rapporto, il che implica il loro differenziarsi nell' unità. Quindi ciò che vi ha di più essenziale nell'opposizione, vale a dire, il rapporto, o lo trascura, o lo mette da banda, mantenendo le differenze come mere differenze; o quando non può a meno di occuparsene, come, ad esempio, nel rapporto dell' anima e del corpo, ha ricorso a spiegazioni artificiali ed estrinseche, che nel fatto non spiegan nulla.

appartiene il giuramento, cioè dire nella sfera che viene costituita dalla natura speciale del cristianesimo e che si potrà designare col nome d'*Ideale cristiano.*

L'Ideale o l'Assoluto, diciamo noi, è inattuabile, e ciò diciamo nel senso in cui Dio è stato anche chiamato l'ente misterioso ed ineffabile. E difatti non vi ha parola, nè segno, nè rappresentazione che sia adeguata a Dio, ed è per ciò che Dio è l'ente misterioso, l'ente la cui intima essenza è avvolta nelle ombre della natura e dell'immagine. È in siffatta guisa che la Trinità è un mistero. Il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo sono tre rappresentazioni, ed appunto perchè rappresentazioni la loro necessità, il loro rapporto, la loro figliazione e anzitutto la loro unità è un qualchè che si nasconde sotto l'immagine, e forma, a dir così, una regione inaccessibile. Ma il vero si è che anche in Dio e nell'intimo della natura divina vi ha il momento fenomenale, il momento della parvenza. Dio crea, dunque apparisce. E la parvenza non viene solo dal lato del creato, ma eziandio del creatore, anzi più da questo che da quello, poichè il creato, il mondo è la manifestazione del creatore (1). Ma poichè Dio appa-

(1) Platone e Aristotele aveano già compreso che vi ha l'essenza, l'idea del sensibile, o, come dice più propriamente Aristotele, l'idea sensibile, *αισθητὴ οὐσία* (Mat. L. XII, 2). Dico più propriamente, perchè difatti nell'idea stessa risiede il sentire. L'idea sensibile è l'idea fenomenale, l'idea come fenomeno, l'idea che apparisce e fa apparire. Ora le cose appaiono, ma appaiono in modo diverso, e ciascheduna cosa appare secondo la sua idea, ma, in quanto appaiono, tutte appaiono per la presenza in esse dell'idea sensibile. Ma il vero, il solo possibile loro apparire è l'apparire sistematico, l'ap-

risce, egli deve anche apparire come Dio, come creatore del cielo e della terra, come Assoluto (1). E qui appunto sorge l'Ideale e il rapporto dell'Ideale con

parire nel sistema. Il che intendiamo dicendo che ciascheduna cosa appare secondo la sua idea, vale a dire quella idea che tiene un posto determinato ed esercita una funzione speciale nel sistema. La parvenza o fenomenalità della natura differisce dalla fenomenalità dello spirito, e sì nell'una che nell'altro ciascheduna sfera ha la sua fenomenalità propria, determinata dalla sua idea. È questo il pensiero originale e profondo che ha generato la *Fenomenologia dello Spirito* in cui Hegel dimostra come anche il mondo de' fenomeni non può esister senza e fuori dell'idea, e dell'idea sistematica, e quindi come l'idea sia anche nel fenomeno, però in una forma inferiore, e non come idea nella sua assoluta esistenza.

(1) Un ente può manifestarsi in varie guise, ma tra le varie manifestazioni la più essenziale e necessaria è la manifestazione della sua natura specifica. Io mi manifesto in varie guise, ma la più essenziale delle mie manifestazioni è la manifestazione di ciò che mi fa quel che specialmente sono, cioè, uomo. Ora, anche Dio deve manifestarsi come Dio, vale a dire nella sua assolutezza. Anzi è proprio della natura divina più di quello di ogni altro essere il così manifestarsi, appunto perchè Dio è l'Ente assoluto, l'Assoluto che non si manifesta come Assoluto non essendo l'*Assoluto*. Si dirà che Dio si manifesta come Assoluto a se stesso. Ma è questa un astrazione simile a quella secondo la quale Dio sarebbe Dio senza il creato e non creando. E al pari del creare, il manifestarsi è un momento essenziale della natura divina. Un Dio, che si manifesta soltanto a se stesso, non è l'obbietto nè della fede, nè dell'amore, nè della cognizione. Eppoi, come si può pensare un Dio che si manifesta solo a se stesso? Colui che così lo pensa, o, ciò che torna lo stesso, che lo pensa come un ente *inconoscibile* annulla, così pensandolo, il suo proprio pensiero. Perocchè mentre dice che Dio è inconoscibile, ammette che ne conosce per lo meno l'esistenza. Che se non ne ammette neppure l'esistenza, la sua inconoscibilità è uno scetticismo inconsapevole o larvato. Taluni dicono: Dio non si cura delle cose di questo mondo. Ma allora a chè

il mondo, cioè dire con lo spirito finito, ma con lo spirito che s' inalza e si unisce all' Infinito. Quindi nell' Ideale vi ha il lato che apparisce, il lato fenomenale, e il lato che non apparisce, il lato, così chiamato, ineffabile e misterioso. Onde alla questione, se Dio è nel mondo, si deve rispondere che *è* e *non è* nel mondo, che vi è in quanto apparisce, e non vi è in quanto supera la sfera della parvenza, e la supera negandola. Perchè l'Ideale è appunto l'Ideale negando la parvenza, il mondo, e il mondo da lui stesso creato. *Nemo est contra Deum nisi Deus ipse.* E anzitutto negando il mondo, Dio al mondo si comunica.

Ed anche l'Ideale è in questo senso inattuabile. Esso è inattuabile non già in se stesso e come Ideale, chè anzi in se stesso è l'attuazione assoluta, in quanto che, mentre genera la parvenza, in questa non apparisce, cioè la nega. E mediante siffatta negazione della parvenza da esso stesso generata l'Ideale è, e si afferma quel che è, l'Ideale (1). Quindi l' Ideale sorge

il mondo, e a chè Dio? A chè il mondo, che si suppone da Dio creato? A chè Dio, poichè il mondo può farne senza? Dio adunque prende cura delle cose di questo mondo, e ne prende cura anzitutto manifestandosi e comunicando se stesso al mondo in quella sfera dello spirito ove siffatta comunicazione può e deve attuarsi.

(1) In generale si considera l'Ideale come un principio puramente affermativo. Ma il fatto si è che è ad un tempo affermativo e negativo, e più negativo che affermativo. L'Ideale non si attua, ad esempio, nell' opera d' arte che negandovi l' elemento naturale e apparente, e più lo nega, e più l' opera d' arte è perfetta. L' idea che Raffaello intravedea e non potea effigiare era appunto quell' Ideale che animava e reggeva la sua mente e la sua mano, ma che a queste non era dato raggiungere. L' Ideale è il fuoco che riscalda o brucia

e comincia a manifestarsi in quella sfera ove l' Assoluto si manifesta come Assoluto.

Ora, per intender la ragione che mosse G. Cristo a pronunciare l'abolizione del giuramento fa d'uopo determinare la sfera cui appartiene il giuramento e quella cui appartiene il *Sermone sulla montagna*. Difatti, potrebbe darsi che il giuramento fosse necessario, ma che pur nondimeno il non giurare costituisse un più alto grado di perfezione spirituale. Perchè tutto è necessario nell' ordinamento sistematico delle cose, ma tutto non è egualmente necessario, nè egualmente pregevole. L' operaio è necessario come l' architetto, ma non quanto l' architetto; nell' uomo la vita corporea è necessaria come la spirituale, ma non quanto la spirituale.

Ora il giuramento è bensì un atto e un vincolo spi-

ad un tempo, è l' amore che vivifica e consuma, e consuma vivificando, onde chi ama si strugge per l'oggetto amato. Quanto al detto latino che ho già citato altrove (*Problema dell' Assoluto*. Parte 1.ª C. IX. p. 136) ne ignoro l' autore. Lo trovo in Goethe (*Aus meinem Leben* L. XX) che non ne accenna l'autore, ma lo chiama straordinario, enorme (*ungeheure*). E nondimeno, quando si guardano le cose come le si devono guardare, nulla havvi di più semplice e di più necessario. Dio contradice, e deve contradire a se stesso, perchè se la contradizione fosse posta in Dio da un altro, Dio non sarebbe Dio. Ma appunto perchè pone egli stesso la contradizione, la supera, ed egli solo la supera e può superarla perchè la pone. Onde è come *negazione della negazione*, secondo il concetto egheliano, ch' egli è l' assoluta affermazione, l' ente infinito e perfetto. L' ente finito è finito perchè non può vincer la contradizione, e non può vincerla perchè la presuppone e non la pone, perchè, in altra parola, egli la trova in sè e dinanzi a sè come posta da un altro, e non da se stesso.

rituale, ma si tratta di sapere in quale sfera dello spirito deve collocarsi. Dall'essere stato ammesso presso tutte le nazioni come vincolo non solo politico, ma altresì religioso e, in un senso, più religioso che politico, in quantochè nel giuramento religioso interviene qual testimone e compartecipe dell'atto Iddio, sembra se ne debba inferire che il giuramento è un atto a dir così bilaterale, che appartiene sì alla religione che allo Stato. E si noti ch'è ammesso anche dalla più spirituale tra le antiche religioni, intendo la giudaica. Perocchè è detto nel *Levitico* (XIX, 12) « *Voi non giurerete per il mio nome mentendo, perchè profaneresti il nome del tuo Dio* ». Il che significa che il giuramento è ammesso, e che solo lo spergiuro è condannato dalla legge mosaica. Ed a questo precetto del *Levitico* allude G. Cristo allorchè dice. « *Voi avete udito che fu detto agli antichi, non spergiurarti, ma attieni al Signore ciò che avrai giurato. Ma io vi dico: Del tutto non giurate ecc.* (1) ». Quindi G. Cristo condanna il giuramento, quantunque ammesso anche dal codice mosaico. Perchè?

Il fatto si è che il giuramento, benchè sanzionato dalle antiche religioni, non esclusa la giudiaca, è un atto essenzialmente politico, vale a dire appartiene alla sfera dello Stato e della legge, intendo la legge politica. Ed invero, esso è, come la legge, una forma e un vincolo imposto dal di fuori, da un potere esterno, e che si risolve nel costringimento e la forza. On-

(1) V. p. 3-4.

de, al pari della legge, non guarda e non tocca l'interno, cioè la disposizione interna e veramente spirituale di chi giura, e la lascia indifferente, o la violenta, o le è di occasione e d'incitamento a spergiurare. Per modo che l'*ubi lex ibi peccatum* di S. Paolo si attaglia appuntino anche al giuramento: ov'è il giuro ivi è lo spergiuro; il *maligno* di G. Cristo. Ne segue che il giuramento appartiene alla sfera dello spirito naturale, dello spirito che è ancora nella natura, che non ha vinto il mondo, secondo la parola di G. Cristo, e non si è elevato all'Ideale, a Dio.

Ma si dirà: la legge non è forse la più essenziale e la più alta attribuzione dello Stato, per guisa che Stato e legge sono la stessa cosa, in quantochè lo Stato che non leggifera non ha ragion d'essere, non è lo Stato? E se lo Stato è la fonte della legge, cioè dell'ordinamento, della giustizia, e del bene della vita nazionale, se anzi è l'unità della nazione, come può dirsi esser esso lo Spirito che è ancora nella natura e non si è elevato all'Ideale? Eppoi l'arte, la religione e la scienza non sono forse anch'esse nello Stato, e dallo Stato non vengono, al pari di ogni altra cosa, tutelate e promosse, a tal segno che Hegel l'ha chiamato divino? Con qual ragione adunque si pone lo Stato fuori della cerchia dell'Ideale?

Il problema è certo difficile assai, però che lo Stato costituisce un'alta sfera dello Spirito, e perchè l'uomo essendo un essere essenzialmente socievole nulla può compiere fuori dello Stato e senza il suo concorso. Ma da ciò non conseguita che lo Stato come Stato rag-

giunga la sfera dell'Ideale. Hegel l'ha bensì chiamato divino, un *Dio terrestre* (*ein Irdisch-Göttliches*). Ma se è un Dio, è appunto il Dio terrestre, non è il Dio celeste, il vero Dio. Ad ogni modo, quando si vuol conoscere il vero pensiero, il pensiero genuino di Hegel lo si deve cercare nel suo libro fondamentale, nella Bibbia egheliana, come l'ho altrove chiamata, cioè dire nell'*Enciclopedia,* ove è esposto nella sua forma strettamente sistematica. Quivi lo Stato è escluso dalla sfera dell'Assoluto, che comprende soltanto l'Arte, la Religione e la Filosofia (1).

(1) È nella *Filosofia del Diritto* (§ 272 p. 354) che Hegel, paragonando lo Stato con la Natura, designa il primo con questo nome. « *Wie oft spricht man nicht*, dice egli, *von der Weisheit Gottes in der Natur. Man muss aber nicht glauben, dass die physische Naturwelt ein Höheres sey, wie die Welt des Geistes, denn so hoch der Geist über der Natur steht, so hoch steht der Staat über dem physischen Leben. Man muss daher den Staat wie ein Irdisch-Göttliches verehren, und einsehen, dass, wenn es schwer ist die Natur zu bagreifen, es noch unendlich herber ist den Staat zu fassen* ». Devo però per debito di esattezza far notare che altrove in questo stesso libro (§ 270), istituendo un paragone tra la Religione e lo Stato, Hegel sembra esitare, e da alcune sue parole si potrebbe conchiudere ch' egli mette Stato e Religione alla pari. Ma primieramente in questo come in altri luoghi Hegel mira a combattere l'opinione di coloro che rimpiccioliscono e falsano il concetto dello Stato, togliendo a questo la sua finalità propria e quindi la sua alta funzione, e facendone un mero strumento degl'interessi e bisogni della famiglia e dell' individuo. Ed avviene che in questo come in altri luoghi, per dar maggior risalto al suo pensiero, e dirò così *ad abundantiam*, Hegel adopera espressioni che oltrepassano i confini della cosa che si tratta di definire. Egli però corregge sempre e rettifica il suo pensiero nel corso dell' esposizione e nell' insieme

E difatti, debbo ripeterlo, se l'uomo come essere essenzialmente socievole nulla può compiere senza il concorso dello Stato, non ne segue affatto che lo Stato

riconducendo il definito nei limiti della sua natura. È così che in questo stesso libro dopo di aver assegnato un sì alto posto allo Stato, procedendo innanzi nello svolgimento dell' idea del Diritto, ed elevandosi alla sfera della *Storia e dello Spirito del Mondo* (*Weltgeschichte* e *Weltgeist*) esclude da codesta sfera lo Stato, mentre v'include, come nell'*Enciclopedia*, l' Arte, la Religione e la Filosofia. Perocchè gli è chiaro che il *Weltgeist* (*Spirito del mondo*) della *Filosofia del Diritto* è lo Spirito assoluto dell' *Enciclopedia*. Senonchè nella *Filosofia del Diritto* lo Spirito assoluto prende il nome di Spirito del mondo perchè vien considerato nella sua relazione con la storia non delle nazioni, ma del mondo (*Weltgeschichte*), cioè con la Storia universale o, come taluni con parola meno esatta l'hanno chiamata, dell'umanità, di cui la storia delle nazioni non è che una sfera subordinata. « *Das Element des Daseyns*, dice Hegel, (§ 341) *des allgemeinen Geistes, welches in der Kunst Anschauung und Bild, in der Religion Gefühl und Vorstellung, in der Philosophie der reine, freie Gedanke ist, ist in der Weltgeschichte die geistige Wirklichkeit in ihrem ganzen Umfang von Innerlichkeit und Aeusserlichkeit. Sie ist ein Gericht, weil in seiner an und für sich seyenden Allgemeinheit das Besondere, die Penaten, die bürgerliche Gesellschaft und die Wölkergeister in ihrer bunten Wirchlichkeit, nur als Ideelles sind, und die Bewegung des Geistes in diesem Elemente ist, diess darzustellen:* vale a dire « *L'elemento dell'esistenza* (in cui si attua l'esistenza) *dello Spirito universale, che nell'Arte è intuizione e immagine, nella Religione sentimento e rappresentazione, nella Filosofia il puro, il libero pensiero, nella storia del mondo è la realtà spirituale nella sua cerchia intera dell'esistenza interna ed esterna. Essa* (la realtà spirituale, la realtà dello spirito del mondo) *è un tribunale* (il tribunale che giudica, fa e disfa, inalza e abbatte le nazioni) *perchè nella sua universalità in sè e per sè* (noi diremmo assoluta) *il particolare* (cioè) *i Penati* (la famiglia), *la società civile e gli spiriti de' popoli* (*Wölkergeister*) *nella loro svariata realtà non esistono che come mo-*

debba collocarsi nella sfera dell' Ideale (1). La pianta e l' animale non possono esistere senza il concorso della terra e di un certo ambiente determinato; ma non per ciò questi sono la pianta o l'animale. Lo Stato stesso abbisogna di certe condizioni interne e esterne, spirituali e materiali senza delle quali non può nè esistere nè raggiungere i suoi fini, ma che non sono lo Stato, non hanno gli stessi fini, e non possono attuare ciò che solo lo Stato può attuare. Si dice: lo Stato è l' unità della nazione. Sì, ma solo in un certo senso. Perchè vi sono varie unità, o, a meglio dire, ogni cosa ha la sua unità, o, ciò ch' è lo stesso, il suo principio, il

*menti subordinati dell' idea* (è questo il significato di *Ideelles* nel linguaggio egheliano), *e il movimento dello Spirito in questo elemento* (l'elemento in cui esiste e si muove lo Spirito del mondo) *consiste nel rappresentare ciò* (vale a dire nel dimostrare che la famiglia, la società civile ecc. non sono che momenti subordinati dell' idea assoluta, o Spirito del mondo, vale a dire di se stesso.

(1) Qui dobbiamo considerare lo Stato come tale nella sua idea speciale, e non quale può attuarsi nell' individuo. Che, ad esempio, nello stesso individuo siano riuniti il potere religioso ed il politico, ciò non toglie che lo stesso individuo come uomo religioso non si trovi collocato in una sfera, e come uomo politico in un' altra. L'esser le due sfere in lui riunite è un fatto accidentale ed estraneo alla loro idea. Il suo cómpito sta nell' intenderle ed attuarle tutte e due secondo le esigenze della loro natura e de' loro rapporti. Potrà essere un cómpito difficile, anzi difficilissimo. Ma è questa un' altra questione. La difficoltà di un problema non ne costituisce, nè ne cambia la natura. Ovvero potrà anche avvenire che il capo dello Stato sia personalmente religioso o irreligioso, credente o miscredente ed ateo. Nell'uno e nell' altro caso, anche questo è un fatto accidentale che riguarda l' individuo, e che è estraneo all' idea sì della Religione che dello Stato.

principio che le dà l'essere e la fa quel che è (1). Onde la questione è di sapere in che risiede l' unità dello Stato, e in che modo ed entro quai limiti costituisce l' unità della nazione. Perocchè la nazione è un organismo, cioè dire un tutto composto di varî elementi, determinazioni, principî, o come vorranno chiamarsi, tra i quali vi deve avere un principio supremo che li organizza e vivifica. Se tal principio non è lo Stato, l' unità dello Stato è, come l'unità della fa-

(1) Unità, principio e anche meglio, idea devono qui intendersi come sinonimi. In generale si pensa l'unità secondo l'intendimento astratto e non sistematico, cioè come un qualchè che è l'unità senza le differenze, e come un ente, a dir così, passivo e inerte che non genera e non si muove nelle differenze. E lo stesso avviene rispetto al principio. Si dice: principio della pianta, dell'animale, del mondo e di altro, ma senza pensare il principio nella sua realtà concreta. È in tal guisa che il germe, ad esempio, sarebbe il principio della pianta. Ma dato anche che la pianta muova del germe, o dalla cellula, o da non so qual altro infinitamente piccolo, rimane sempre la questione del perchè e come questo infinitamente piccolo diviene stelo, foglia, frutto. Perocchè altro è il germe ed altro il frutto, e se non è lo stesso principio che genera il germe e il frutto si dovranno ammettere due principî della pianta, il che è assurdo. Il principio della pianta è adunque una totalità che muove dal germe e raggiunge il suo più alto punto, il suo fine nel frutto. E questo moto e sviluppo costituisce la sua realtà. Nello stesso senso e modo Dio è principio dell' universo. Egli è principio non solo come *alfa*, ma altresì come *omega*, nel che sta appunto la sua unità. Ecco perchè l' *idea*, idea della pianta, dell' animale, di Dio, che, stando alle abitudini del linguaggio e dell'intendimento astratto, sembra meno esatta e determinata dei vocaboli o concetti di unità e principio, è nel fatto la più esatta e la più determinata, inquantochè l'idea di un essere contiene e esprime la sua natura specifica e intera ad un tempo.

miglia, una unità subordinata, superiore sì a quella della famiglia, ma subordinata. Ma la nazione è un ente essenzialmente spirituale. Il *non de solo pane vivit homo* è specialmente applicabile alla nazione. L' individuo può viver di solo pane, se così gli talenta. È questo un fatto individuale e accidentale che non riguarda e non colpisce l' universale, la nazione. Ma una nazione che vive di solo pane, e che al di sopra del pane corporeo non pone lo spirituale, è una nazione inferma, cui a lungo andare verrà meno anche il pane corporeo. Ora in questo ente spirituale che è la nazione vi ha una sfera in cui l'Assoluto si manifesta come Assoluto, Dio si manifesta come Dio. È questo un fatto universale, un fatto attestato dalla Storia delle nazioni, e attestato in siffatta guisa che non si comprende come la Storia delle nazioni sarebbe avvenuta senza codesta manifestazione. Ma il fatto ha la sua ragione, e come il fatto è qui la manifestazione dell'Assoluto, esso deve avere la sua ragione nella natura stessa dell'Assoluto, il quale, come l'ho qui su dimostrato, (1) è l'Assoluto, non solo creando, ma manifestandosi e affermandosi come Assoluto, cioè come Spirito, e Spirito assoluto. E questa è la sfera dell'Ideale. Kant dice Ideale della ragione, come se l' Ideale e la ragione fossero due cose. E lo sono sì, ma solo nel rapporto della ragione finita con l' Ideale, della ragione, cioè, che aspira all' Ideale, ma che non è la ra-

(1) Pag. 43 e s.

gione quale questa è nell' Ideale medesimo. Perocchè l' Ideale è appunto la ragione infinita, cui la ragione finita aspira come alla sua fonte immutabile ed eterna. Quindi Ideale, Ragione, Assoluto, Spirito assoluto, Dio hanno un solo e stesso significato.

Ma poichè la sfera dell' Ideale è quella ove si manifesta l' Assoluto, ne segue che lo Stato è fuori di questa sfera, onde collocandovelo s' incorre nella μεταβασισ εἰς ἄλλο γένοσ, nell' errore di attribuirgli una natura che non è la sua, e quindi opere, funzioni e diritti che non gli competono. Ed invero, lo Stato è un ente finito e, come dicesi, relativo. Esso è bensì l'unità della nazione, solo però come forza e come legge, e come forza e legge dello spirito naturale. Onde si può dire in certo modo dello Stato ch' è tutto e nulla. E qui sta il difficile e in un l' inganno. Perocchè come nulla può estrinsecarsi senza il concorso della natura, e come lo Spirito assoluto egli stesso non può manifestarsi che creando, e quindi mediante la natura, così lo Stato qual rappresentante e incarnazione dello spirito nazionale è in possesso di quella forza di cui questo spirito abbisogna per estrinsecarsi ed attuarsi. Ma alla forza si aggiunge la legge la quale costituisce la razionalità della forza. Questa senza la legge non è forza spirituale, bensì materiale, cioè dire cieca, disordinata e violenta. Per tal guisa la legge spiritualizza la forza, e la forza così spiritualizzata diviene forza della legge, forza legale. E come l'Arte, la Religione e la Filosofia devono estrinsecarsi ed attuarsi nella cerchia

della vita nazionale, per questo lato anch'esse sottostanno alla legge, che è quanto dire allo Stato. Ed in tal senso lo Stato è tutto.

Ma cos'è la legge? La legge può definirsi: la volontà razionale della nazione rappresentata ed attuata dallo Stato. Ora questa volontà razionale che è la legge è una volontà razionale essenzialmente finita, e finita in varie guise. E dire che è una volontà razionale finita è come dire che è una volontà irrazionale relativamente ad un'altra volontà, ad un altro spirito che diciamo infinito. Onde se, da un lato, è fonte di giustizia, dall'altro, è fonte d'ingiustizia, se da un lato, è fonte di libertà, dall'altro, è fonte di servitù, se, da un lato, inalza, dall'altro, abbassa le nazioni. E difatti, la legge come volontà della nazione è la volontà dello spirito che vive nel tempo e nello spazio, e in tal tempo e tale spazio, e quindi anche in condizioni, fisiche e spirituali, limitate, e in una cerchia limitata di esistenza. Ne segue che limitati sono i suoi fini, e limitati i mezzi onde dispone per attuarli. Quindi o è impotente ad attuarli, o attuandoli può avvenire che nella loro attuazione, anzichè la libertà e la grandezza, stia appunto la cagione della servitù e della decadenza dello spirito nazionale.

Ed invero lo Stato e la legge costituiscono bensì l'intelletto, per servirmi del concetto aristotelico, ma l'intelletto tuttor passivo della nazione. E come l'intelletto passivo è quello che non può liberarsi dalla sensazione, la quale è il presente del tempo, dello spazio e della materia nell'anima, così lo Stato non può

liberarsi dalle necessità presenti e dalle condizioni presenti del mondo. Queste necessità e condizioni formano la cerchia entro cui si muove la sua mente e la sua azione. Esso può talvolta parlare in nome della giustizia, del bene, dell'ordine eterno, ma in ciò adopera come ne' trattati di pace in cui vien dichiarato che vi sarà amistà perpetua tra le nazioni che li firmano, mentre siffatta amistà non è nè nell'animo di chi li firma, nè nella natura delle cose, e non è nell'animo di chi li firma, perchè non è nella natura delle cose. Il fatto si è che non vi ha per lo Stato che quella giustizia, quel bene e quell'ordine che rispondono e si adattano ai suoi bisogni e ai suoi fini presenti, bisogni e fini che sono, a dir così, il suo Assoluto. Ecco perchè la legge, per quanto giusta e necessaria, rimane sempre una forma estrinseca e avventizia, e la libertà legale o politica è una libertà di natura, non è la libertà dello spirito, in altra parola, non è la libertà che ha il suo fondamento e la sua più alta guarentigia nel libero assentimento e in un libero atto dello spirito, ma, come l'ho più sopra notato, nel costringimento e la forza (sanzione penale) senza di cui essa non è che una mera possibilità, un'astrazione (1). E ciò altresì spiega perchè l'uomo di Stato sia essenzialmente positivista e opportunista, come oggi si dice, e avverso all'ideale e all'idealismo ch' egli considera come cose vane o dannose (2), Si dice: l'Arte la Religione e la

(1) V. su questo punto la Prefazione ai miei *Saggi Filosofici.*

(2) Che Napoleone avesse un' avversione agl' ideologi non è da meravigliare, perchè ciò è nella natura delle cose, come non è da

Filosofia non sono forse anch'esse tutelate e promosse dallo Stato?

meravigliare della mala ventura che incolse a Platone nelle sue relazioni con Dionigi, come non vi sarebbe da meravigliare che una simil sorte fosse toccata ad Aristotele se questi avesse seguito Alessandro nella sua spedizione in Oriente (1). E lasciando da banda Voltaire e il Gran Federico, chè la filosofia non è in causa nelle vicende delle loro relazioni, coglierò l'occasione che qui si presenta di ricordare un fatto caratteristico, poco noto, avvenuto nella terra classica della filosofia. I due attori sono un illustre predecessore del Gran Cancelliere germanico, il quale, sia detto tra parentesi, a quanto ne narra lo Strauss, è anch'egli poco o per nulla tenero dell'ideale (2), i due attori, dico, sono lo Stein, il gran ministro, ed il filosofo Steffens.

Stein malato a Breslavia invitò Steffens, che allora professava nella Università di questa città, a venirlo a vedere, e lo lodò di essersi adoperato a destare con i suoi discorsi l'entusiasmo della

(1) Che Alessandro meditasse di togliere di mezzo Aristotele, come tolse di mezzo Callistene, è più una congettura che un fatto accertato, ma che negli ultimi anni vi fosse un raffreddamento tra il maestro e il discepolo, e che le loro relazioni divenissero assai difficili pare non vi sia dubbio. V. su questo punto Grote, *History of Greece*.

(2) Il Gran Cancelliere, dice Strauss, (*La vecchia e la nuova fede* p. 286) « quantunque sia niente affatto idealista è nondimeno di natura irritabile! » Sembra adunque che l'irritabilità e l'idealismo siano compagni indivisibili. E si comprende, perchè l'idealista avendo gli occhi fisi nell'idea s'irrita quando vede che le cose non procedono a modo, cioè secondo l'idea, o, ciò ch'è lo stesso, la ragione. Ma, per eccezione, stando sempre allo Strauss, sembra che nel Gran Cancelliere l'idea, cioè la ragione e l'irritabilità abbian fatto divorzio. Il che non si può ammettere guardando alle grandi cose ch'egli ha compiuto. Quindi come metter d'accordo nell'illustre personaggio l'irritabilità e l'idea? Io non trovo altra soluzione dell'enigma che la seguente: il Gran Cancelliere è idealista a sua insaputa ed anche suo malgrado. È questa una di quelle astuzie dell'idea di cui parla Hegel, astuzei che l'idea adopera anzitutto con i suoi avversarî per manifestare più chiaramente la sua potenza nell'attuazione de'suoi fini.

Ma tutelare a promuovere non è generare. Lo Stato, voglio dire, non è il principio, la fonte dell'Arte, della

gioventù tedesca. Ciò avveniva nel 1813 quando la Prussia alleata con la Russia era alla vigilia di dichiarar la guerra alla Francia. Anche il Re e Scharnhorst erano in quel tempo in Breslavia. Allora Stein incontrò di nuovo Steffens a Dresda nel corso della campagna cui il filosofo prese parte come volontario nel corpo de' cacciatori, l' invitò a desinare insieme con Arndt, e durante il pranzo gli rivolse queste parole. « Le vostre costruzioni *a priori* sono s[illegible] vuoti, meschine ciance accademiche (*armseliges Schulgeschwätz*) fatte a bella posta per inceppar l'azione » Steffens rispose come egli, l' uomo della scienza, sedendo in uniforme di ufficiale vicino al l'uomo dell'azione dimostrasse la direzione pratica della sua filosofia, e convenne in pari tempo che sforzarsi di conoscere nella unità dello spirito non la mera parvenza, ma l' essere di tutto ciò che si sente e sperimenta era il tratto caratteristico del genio tedesco (*ein wahrhaft deutsches sei*). « Sì, replicò Stein, lo so bene, la gioventù tedesca è infetta di queste vuotaggini, di questo morbo speculativo. Il tedesco ha un' infelice inclinazione a metafisicare, e perciò non intende il presente, ed è stato in ogni tempo una facile preda de' suoi più scaltri e più destri nemici. Eccellenza, replicò Steffens, abbiamo di che rallegrarci nel veder che la gioventù si è levata in massa. E se ve ne ha un buon numero che è rimasto in casa, metterei pegno che non ve n'ha tra questi nessuno che possa dirsi infetto. Chi ha mostrato maggiore ardire, chi, quando era opportuno combattere il nemico colle armi dello spirito, ha più profondamente di Fichte e Schleiermacher infiammato gli animi? Non di rado accade che le costruzioni *a priori* avvengano appunto ove si combattono, e l'E.V. ha menato una vita troppo attiva, troppo occupata in grandi faccende perchè le sia sopravvanzato tempo abbastanza per impacciarsi delle nostre astruserie. Ad ogni modo mi sembra cosa poco pratica il non tener conto di una direzione dello spirito che, come l'E. V. lo riconosce deplorandolo, forma un elemento essenziale della vita della nazione. » A queste parole Stein dette brontolando e stizzito in uno scoppio di risa, e infine « io sono, esclamò, io stesso un metafisicante poco pratico che va perdendosi in vane metafisicherie intorno al metafisicare » (bin

Religione e della Filosofia (1). E qui sta il nodo della questione. Tutelare e promuovere sono parole indeterminate e assai elastiche. Anche il servo può tutelare e promuovere gl'interessi del padrone, come l'esercito può tutelare e promuovere gl'interessi dello Stato. Ma non per ciò il padrone è generato dal servo, o lo Stato dall'esercito. L'intrinseca e specifica natura delle tre suddette sfere, le quali costituiscono nel loro insieme la sfera intera dell'Ideale, si eleva al di sopra dello Stato, e lo Stato le tutela perchè gl'incombe l'obbligo di tutelarle, e perchè tutelandole tutela se stesso. Ma anche intorno a tutela cosiffatta fa d'uopo intendersi. Lo Stato tutela tutto e non crea nulla. Non è lo Stato, o l'uomo di Stato che ha creato o, come dicesi, inventato la polvere, la stampa, l'elettricismo, il vapore, la matematica, in una parola, la scienza in generale, e molto meno la sfera propria dell'Ideale. Quindi la tutela dello Stato si restringe a questo, ch'esso fornisce alla sfera dello spirito ove sorge e si svolge l'Ideale quei mezzi estrinseci e materiali di cui abbisogna

*ich selbst ein unpraktischer Grübler, der sich über das Grüblen in unnütze Grübeleien verliert)—Geschichts-und Lebensbilder*, per Guglielmo Baur. Vol. 1.°). A un sì potente argomento adoperato da un sì potente personaggio non vi era argomento più opportuno e invincibile da opporre di quello che G. Cristo oppose a Pilato, cioè chinare il capo e tacersi. E tale, devo credere, fu il partito cui si appigliò lo Steffens.

(1) Nella Filosofia comprendo la scienza in generale. Ma siccome la Filosofia è la scienza per eccellenza, la scienza delle scienze, come è stata chiamata, e quindi come senza la Filosofia, checchè si dica, non vi ha scienza, ne segue che nella Filosofia l'Ideale raggiunge il suo più alto punto, il suo fine, il suo compimento.

l'ente fenomenàle, l'ente che si manifesta nella natura. Perocchè anche l'Ideale si manifesta nella natura. Vi si manifesta a suo modo, e in quella forma che gli è propria, ma vi si manifesta. Ora lo Stato tutela l'Ideale in quella guisa in cui tutela ogni cosa, cioè dire con la legge. E qui sta il pericolo che la sua tutela anzichè giovevole riesca dannosa all'Ideale, e anzichè promuoverne il sano e genuino svolgimento l'ostacoli, o lo sfiguri, o lo falsi stornandolo dal suo vero scopo e facendone uno *strumentum regni*. Onde qui più che mai è il caso del *ubi lex ibi peccatum*. Perocchè qui la colpa non sta nella violazione della legge, ma nella legge stessa, in quantochè la legge, limitata e imperfetta com'è in se stessa, sì nella sua forma generale e astratta, che nella sua esecuzione, lo è vie maggiormente allorchè si applica ad un obbietto che supera la sua sfera, e che quindi non può sorgere e svolgersi nella sua pienezza e verità che secondo quelle norme e in quel ambiente spirituale che son conformi alla sua natura. Ad ogni modo, e quale che possa essere l'azione della legge sull'Ideale, che questa azione sia benefica o dannosa, che agevoli od ostacoli la sua manifestazione nella vita delle nazioni, (chè questa duplice e opposta azione è possibile), basterà qui al nostro intento aver posto in chiaro che la sfera dell'Ideale supera la sfera dello Stato, e quindi che le nazioni inalzandosi all'Ideale s'inalzano ad una sfera che domina la sfera dello Stato, della legge e della vita politica e contiene un più alto grado di verità e perfezione. Onde più profondo è in una nazione il sen-

timento e il culto dell'Ideale, e più alto è il posto che essa occupa nella storia, e più si perpetua e vive imperitura nella memoria e nello spirito delle nazioni. Perchè non è la durata nel tempo che fa la grandezza, la potenza e l'immortalità di una nazione, ma bensì l'Ideale che in essa s'incarna e si attua. La durata nel tempo è la vecchiaia, è la durata dello spirito nella natura; la durata nell'Ideale è la durata dello spirito nello spirito eterno. La Cina dura, e la Grecia e Roma son passate. Ma la Cina vive della vita della natura, mentre la Grecia e Roma rivivono immortali della vita dello spirito nello spirito dell'umanità. Ora se vi ha un Ideale, cioè una sfera ove l'Assoluto si manifesta come Assoluto, in codesta sfera le cose debbono avvenire in modo diverso da quello in cui avvengono nelle altre sfere, e speciali altresì debbono esser le relazioni che intervengono tra essa e le altre. Perchè i miei rapporti con Dio son diversi da quelli che ho con me stesso, o con la natura o coi miei simili. E sono diversi, perchè diverso è l'obbietto di tal rapporto. E non solo l'obbietto, ma eziandio il subbietto è diverso. Voglio dire che l'io, il subbietto non si pone in relazione con l'assoluto obbietto nella stessa guisa che si pone in relazione con gli altri esseri, ma mediante quella facoltà, quello spirito che a siffatto obbietto è adeguato, e con esso intimamente, e più intimamente che con ogni altro obbietto, è collegato. Onde in codesta unione avviene ciò che non può avvenire fuori di essa ed in altri rapporti. E l'azione che Dio esercita e sullo spirito, e sull'uomo e le cose in generale mediante

siffatta unione deve generare effetti che da nessun'altra causa possono essere generati. E perciò speciali sono anche le vie, i modi e le forme che l' Ideale adopera onde attuarsi. Il che si esprime dicendo che l'Ideale è fine a se stesso. Perocchè all'ente che è fine a se stesso tutti gli altri fini sono subordinati, chè anzi egli pone egli stesso gli altri fini per sè, come mezzi e stromenti ch'egli ordina, e foggia e adatta al fine assoluto (1).

L'arte è la prima manifestazione dell' Ideale, cioè, dell'Assoluto. L' Arte è l'Assoluto che favoleggia, e che dimostra appunto favoleggiando l' inanità della natura e della storia rispetto all' assoluta verità, vale a dire a se stesso. *Deus ludit in orbe terrarum.* E rivelandosi nell' arte Dio comincia a rivelare il giuoco e il giocatore. L' arte è poesia, *ποίησισ*, una creazione, ma una seconda creazione che avviene nello spirito assoluto, come la prima creazione è la creazione della natura e dello spirito naturale. Quindi l' arte anzichè essere un' imitazione della natura, n'è la negazione (2). In generale lo spirito nega la natura, e negandola ne trionfa, e si afferma ed attua come spirito. Ma l'arte è questa negazione speciale e assoluta appunto perchè l' Assoluto vi si rivela e afferma come Assoluto. E qui sta la fonte e la ragione profonda dell' immagine poetica, dell' allegoria, della leggenda e, per dirla in

(1) V. su questo punto più sopra p. 8-20.

(2) Qui si può vedere quanto falso e ingannevole sia l' odierno concetto dell' arte che va attorno sotto il nome di *verismo.* Il vero si è che il verismo è la negazione dell' idea dell' arte, cioè di quella verità che è propria dell' arte.

una parola, del mito (1). Il mito è una creazione che non trova, e non deve trovar riscontro nella natura e nella storia. La natura e la storia intervengono bensì nel mito, ma come momenti subordinati, come una materia che lo spirito estetico nega trasformandoli e annullandone l'essere e il significato proprio. Il marmo nella statua non è più marmo, come il suono musicale non è più il suono, ma il marmo nella statua e il suono musicale sono marmo e suono idealizzati, ed inalzati alla dignità dell'idea assoluta, quale questa esiste nell'arte. Onde l'opera d'arte, è bene ripeterlo, è tanto più perfetta quanto più si eleva al disopra della natura e della storia, ma idealizzandole. Chè l'Ideale è quel principio che genera la natura e la storia, però

(1) Il concetto di mito qui lo intendo in un senso più generale di quello in cui suole intendersi, nel senso cioè dell'essere che non è nella natura, che è creato dall' arte, e che non sarebbe se l' arte non fosse, e che quindi ha quell' essere e quel significato cui l' arte gl' impartisce e può sola impartirgli. In tal senso anche il suono musicale è un mito rispetto al suono in generale. La musica è un poema composto d' immagini estetiche sonore, generate, forma e contenuto, dall' Ideale. Dico forma e contenuto, perchè l' armonia ha la sua forma propria, quantitativa e qualitativa, che la distingue dalla forma del suono ed anche della voce. E questa forma ha un significato anch'esso speciale che ne costituisce il contenuto. D'altronde, la forma e il contenuto sono inseparabili, perchè l'idea musicale li unisce nella sua unità. E così altro è il canto ed altro la voce, e la parola cantata differisce dalla stessa parola semplicemente pronunziata non solo per la forma, ma eziandio pel significato. Chè nell' armonia il significato è il significato della forma armonica, e non di altra forma, come questa è la forma del significato armonico, e non di altro significato. E l'idea musicale è appunto siffatta unità.

come suoi momenti, e come stromenti di cui si serve per attuar se stesso, e dimostrare la sua potenza e perfezione, dimostrando in pari tempo l'inanità di quelle rispetto a se stesso. E così si rivela ad un tempo il giuoco e il giocatore (1).

(1) Shakspeare è colui che ha meglio compreso questa intima natura dell'arte. Ed è ciò anzitutto che lo inalza sì alto nel regno dell'ideale poetico che si può dir di lui che è il grande tra i più grandi. Shakspeare si giuoca del tempo, dello spazio e della verità storica, e non piglia sul serio che l'idea che intende rappresentare, e rappresenta facendone il centro, il principio vivificatore di personaggi, eventi e luoghi fantastici, o disparati, o l'uno all'altro estranei, ma che egli con maestria meravigliosa connette ed armonizza appunto nell'unità dell'idea, che forma l'unità essenziale del dramma, cioè l'unità dell'azione. In nessun poeta, a mio giudizio, senza eccettuar Dante et Goethe, la fantasia e la facoltà speculativa si trovano sì strettamente congiunte: la facoltà speculativa che pensa o intuisce l'idea, e la fantasia che crea immagini ideali con cui l'idea è, a dir così, incorporata. Ed anche il linguaggio di Shakspeare è un linguaggio ideale, quel linguaggio degli Dei che già Omero distinse da quello degli uomini. È l'inglese, ma un inglese idealizzato. Non è qui il luogo di entrare in particolari intorno a questo punto, e citar passi per chiarire il mio pensiero, chè non si tratta di passi, ma dell'opera intera del sommo bardo inglese. Non sarà però fuor di luogo addurre un esempio che al lettore versato nell'inglese potrà mostrare come nella mente di Shakspeare si compenetrano ed unificano, cioè s'idealizzano il pensiero, l'immagine e la parola (1).

*If musick be the food of love, play on,*
*Give me the excess of it; that surfeiting,*
*The appetite may sicken, and so die.—*
*That strain again; it had a dying fall:*
*O, it came o'er my ear like the sweet south*

(1) Parole di Orsino Duca d'Illiria nel dramma: *Twelfth Night, or What you will.*

Ma in che risiede l'Ideale dell'arte? Il principio dell'arte, si dice, è il bello. Vi ha una sovrana, assoluta bellezza, e l'arte ne sarebbe la manifestazione. E come siffatta bellezza non può competere che a Dio, il bello è un attributo della natura divina. Ma è questo un concetto monco e quindi astratto dall'arte. Ed è tanto più astratto in quantochè vi si riconosce che l'arte costituisce un attributo, una sfera dell'Assoluto. Perocchè l'Assoluto non è l'Assoluto e perciò l'Ideale che come unità, e unità delle differenze, e la sua assoluta energia sta appunto nel porre ed unificare le differenze. Quindi l'Ideale che si attua nell'opera d'arte deve contenere ed esprimere quella unità che è propria dell'arte, che forma la sua intrinseca e specifica natura, e che è appunto l'unità del bello e del suo contrario, il brutto (1). Un'opera d'arte che non contiene e armonizza questi due contrari è una nota, un suono monotono, non è un'armonia. E come l'armonia è l'unità di suoni discordi, così negli altri rami dell'arte l'opera d'arte è l'unità di quei contrari che son propri di cia-

*That breathes upon a bank of violets,*
*Stealing, and giving odour.—Enough; no more;*
*'Tis not so sweet now, as it was before.*
*O spirit of love, how quick and fresh art thou!*
*That, notwithstanding thy capacity*
*Receiveth as the sea, nought enters there,*
*Of what validity and pitch soever,*
*But falls into abatement and low price,*
*Even in a minute! so full of shapes is fancy,*
*That it alone is high-fantastical.*

(1) V. su questo punto ne'miei *Saggi Filosofici: Amore e Filosofia.*

scun ramo dell'arte. E più svariata e profonda è l'opposizione, e più perfetta è l'unità, cioè, l'opera d'arte in cui l'opposizione è unificata. Onde lo svolgimento de' caratteri e dell'azione non può effettuarsi che mediante l'urto e la compenetrazione de' contrari nella loro unità (1). Quindi il principio o l'Ideale dell'arte è l'*Ideale estetico*, cioè lo Spirito assoluto in quanto si rappresenta all'intuizione esteriore e sensibile come Spirito assoluto. Ed ecco perchè l'arte è immaginosa

(1) Ad esempio, lo svolgimento de' caratteri e dell'azione nell'*Otello*, cioè dei caratteri di Desdemona e di Otello e delle varie peripezie del dramma non sono possibili senza l'intervento di Jago. La sete di regnare e il fratricidio formano il punto centrale dell'Amleto donde si svolgono e intorno a cui si aggirono l'azione e i caratteri. Le angoscie dell'amor paterno nel Conte Ugolino e nel Laocoonte muovono da un doppio tradimento, e dalla violazione di un precetto. Togliendo Mefistofele, si toglie Fausto e Margherita. Senza la Maddalena peccatrice non vi sarebbe la Maddalena pentita. Vi potrebbe essere una Maddalena eccellente madre di famiglia, ma non vi sarebbe la Maddalena del Vangelo. Parimenti una casta Elena avrebbe resistito alle seduzioni di Paride. Avremmo così la fedele sposa di Menelao, ma non avremmo nè l'assedio di Troia, nè l'Iliade. Ciò dico per mostrare che nell'Ideale le cose avvengono in modo diverso da quel che avvengono nel mondo prosaico della natura e della storia. Perocchè nell'Ideale, come l'ho dimostrato, (1) le cose sono nell'unità, mentre nella natura e nella storia sono individualizzate, scisse e separate. Quindi nell'Ideale sono anche secondo la necessità, mentre nella natura e nella storia penetrano la contingenza e l'accidente. Onde se, ad esempio, pensando la giustizia, la penso senza la colpa e la pena, ovvero penso la giustizia, la colpa e la pena come ciascuna di loro esiste singolarmente nel giudice, nel colpevole e nel condannato, la penso come è nella natura e nella storia, e non come è nella unità, cioè nella unità della sua idea.

(1) V. p. 8-20, e p. 61 e seg.

e mitica, in altra parola, perchè l'immagine sotto le suc molteplici forme è un elemento essenziale dell'arte (1).

Ma per la ragione appunto che l'intuizione esterna e l'immagine sono un elemento essenziale dell'arte, questa non costituisce che la prima sfera, la sfera più immediata e astratta della manifestazione assoluta (2).

Nell'arte l'Assoluto è tuttora fuori di sè. Esso nega bensì la natura, e la nega non solo nel significato, ma eziandio nell'immagine stessa. Perocchè l'immagine non è più l'immagine naturale, rappresentazione di un oggetto della natura, ma rappresentazione ideale di un oggetto ideale, in altra parola, è l'immagine idealizzata. Il suono musicale, anche come suono, non è più il suono naturale. Nell'arte la storia non è più la storia. Pur nondimeno l'immagine anche idealizzata è sempre un elemento estrinseco di cui l'arte non può affrancarsi, chè anzi le è sì essenziale che, togliendo l'immagine, si ha una sfera inferiore o su-

(1) V. più sopra p. 49-50.

(2) L'intuizione e l'immagine (*Anschauung und Bild*, come è detto nel passo sopracitato di Hegel p.49-50) non devono intendersi in un senso meramente subbiettivo. Se il subbietto ha la facoltà d'intuire, l'obbietto ha, dal canto suo, la facoltà, o, se vuolsi, la proprietà di essere intuito. In altra parola l'*intuibilità* è propria sì del obbietto che del subbietto, e l'intuito è l'atto, cioè l'unità del subbietto intuente e dell'obbietto intuito. Ciò che qui s'intuisce è l'immagine, e nell'immagine l'Ideale. Perchè qui l'immagine è generata dall'Ideale che vi si manifesta e nasconde ad un tempo. Quindi anche l'immagine non è nell'arte un prodotto meramente subbiettivo, ma subbiettivo e insieme obbiettivo. Quando il poeta crea l'immagine, il simbolo, il mito, lo crea secondo l'Ideale dell'arte, e l'immagine è fornita di quella realtà che è propria di codesto Ideale.

periore all'arte, ma non si ha più l'arte. Onde, lo ripeto, nell'arte l'Assoluto è ancora fuori di sè, ciò dire, la sua unità è spezzata, dispersa e avviluppata nel segno esterno, ed il significato, lo spirito, mentre crea un'immagine di sè per estrinsecarsi, e affermare e dimostrar la sua assolutezza, si nasconde e sfugge non solo ad altri, ma eziandio a se stesso, e sfugge ad altri perchè sfugge a se stesso. Il bello, dicesi, è lo splendore del vero. È quanto dire che non è il vero, ma solo alcunchè che gli somiglia, cioè una fulgida immagine del vero; in altra parola, è l'assoluto vero che si pone nel bello come immagine di se stesso (1).

Tale è la limitazione, o, meglio, la contraddizione inerente all'arte, e che l'arte anche nelle sue più alte forme, nella poesia epica e drammatica, non può superare. È la contraddizione dell'Assoluto che pone se stesso come Assoluto nell'immagine, nel mito, nell'entusiasmo e nell'estro poetico (2).

(1) Cito questa definizione dell'arte non perchè n'esprima il vero concetto, ma perchè anche in essa l'immagine è posta come elemento essenziale dell'arte. Non è però esatta la definizione secondo la quale l'arte sarebbe lo splendore del vero, perchè l'arte contiene, come ogni cosa, la sua verità, quella verità che è propria della sua natura, della sua idea. Quindi per formarsi un giusto concetto dell'arte, si deve pensare e determinare la sua idea, quale questa è nel sistema delle cose.

(2) O voi che avete gl'intelletti sani
Mirate la dottrina che s'asconde
Sotto il velame degli versi strani.

Questi versi tanto ripetuti contengono nel fatto quella contraddizione che è nell'arte, e che il poeta non scioglie neppure inalzandosi al Cielo di Beatrice. Perocchè l'intelletto sano è appunto

Ora questa contraddizione, questa scissura, e quindi, come conseguenza, l' impotenza dello spirito a raggiungere i suoi più alti fini è cancellata e superata a suo modo dalla religione (1). Dico impotenza dello

l' intelletto attivo di Aristotele, quell' intelletto, che non nasconde il vero sotto il velame degli versi strani, ma lo pensa e l' espone nella sua sfera e forma propria. Onde il verso strano fa velo all' intelletto non solo del lettore, ma altresì dell' autore stesso del verso. Ed è un' illusione del poeta il credere che una dottrina filosofica possa pensarsi ed esporsi a se stesso e ad altri sotto forma poetica. La poesia è e deve esser la poesia, e non altro. E come la filosofia poetica non è la filosofia, così la poesia filosofica non è la poesia. Ciò è confortato da un grande esempio, Platone, il cui pensiero filosofico è turbato e velato dalla forma immaginosa e drammatica dell' esposizione.

(1) Qui debbo limitarmi a descrivere come fatto il passaggio dell' arte alla Religione. Farò solo notare che questo fatto è fondato sulla natura del sistema e dell' ordinamento sistematico delle cose. Perchè e come, ad esempio, la natura inorganica diviene natura organica, o perchè la sensibilità diviene intelletto? E perchè la natura non si arresta all' ente inorganico e va oltre, o perchè lo spirito non si arresta alla sensibilità e si eleva all' intelletto? Non vi può essere altra soluzione della questione che la seguente: primieramente che la natura inorganica e l' organica appartengono ambedue allo stesso principio, e quindi non sono che differenze, sfere diverse di un solo e medesimo principio, di una sola e medesima idea. Ora se la natura inorganica si cambia in organica la ragione si è che nella inorganica non può attuarsi quella sfera della natura, cioè quegli esseri, quelle relazioni e quei fini che pur son parte essenziale dell'idea totale della natura, e che solo l' ente organico può e deve attuare. Ma poichè l' ente inorganico e l' organico sono due sfere dello stesso principio, la loro relazione sta in ciò, che l'ente inorganico è posto per l'organico, e che questo si serve di quello come di mezzo e stromento per attuar se stesso, ma se ne serve appunto assimilandoselo e trasformandolo. E lo stesso avviene nel rapporto della sensibilità e dell' intelligenza, ed

spirito. Ed invero, l'immagine esterna che costituisce un elemento integrante dell' opera d' arte, comecchè idealizzata, lega tuttora lo spirito alla natura e all'ente sensibile, onde per questo lato lo spirito è ancora il παθητικὸς νοῦσ, lo spirito passivo di Aristotele, non è lo spirito attivo — ποιητικὸσ — lo spirito nella pienezza della sua energia e della sua libertà. L'arte è la Maia nell' Assoluto. Perocchè se è la Dea che allatta il divino fanciullo e lo invigorisce onde possa raggiungere i suoi alti destini, è altresì la Dea ingannatrice che lusinga nel fanciullo le illusioni dell' infanzia, dell'età in cui l'uomo non si è ancora elevato al di sopra della vita animale (1). È questo lato dell' Ideale estetico che la Religione cancella, e cancella superandolo (2).

in generale in ogni altro rapporto delle varie sfere del sistema. Onde quella stessa ragione e necessità intrinseca che pone e svolge e connette le varie parti del sistema fa sì che l' arte diviene religione, o, se vuolsi, s' inalza alla religione.

(1) Fra le tante rappresentazioni di Budda vi ha quella di una giovane e bella donna che tiene Budda alla mammella. È la Maia da cui Budda dovrà svincolarsi mediante la meditazione.

(2) Si obbietterà forse: dunque vi sono in Dio varie sfere. Come si può ciò ammettere? E come può ciò conciliarsi con l'unità dell'ente divino? Ma questa difficoltà viene precisamente dal falso concetto dell'unità in generale, e quindi dell'unità divina. L'unità senza differenze è l' unità indeterminata, astratta, passiva, inerte, cioè dire non è l' unità, o, se vuolsi, è l' unità dell' immaginazione, non è l' unità della ragione. Un Dio indeterminato è un Dio impensabile, nel fatto è la negazione di Dio. Ora le determinazioni, attributi, modi, perfezioni, o come vorranno chiamarsi, costituiscono gradi diversi nella natura divina, la cui unità è appunto l' unità in quanto è l'unità di codeste differenze. L'essenziale sta nel determi-

## § III.

### IDEALE RELIGIOSO — E CRISTIANO

La religione supera l' arte, vale a dire è l' arte, e di più è quel principio che la fa quel che è, la religione, e che costituisce l' Ideale religioso. Perchè giova, ricordarlo, (1) nel sistema e nella verità, un ente, una sfera supera l'altra non escludendola, ma bensì contenendola, cioè ponendola per sè e adoperandola per compiere i suoi fini. Onde a ragione si è detto che l'arte è essenzialmente religiosa. Con che non si vuol significare che l' arte sia la religione, o la religione l' arte, ma che la religione è la fonte prima dell' arte, e che a questa fonte l' arte attinge il suo contenuto più essenziale e le più alte ispirazioni, a tal segno che l' arte non sarebbe, se la religione non fosse (2). E si comprende.

nare razionalmente, cioè secondo la loro idea, e le differenze e l'unità dell'ente assoluto. Ed è questo l'obbietto e questa l'opera della cognizione filosofica.

(1) V. p. 27-32 e 41-42.

(2) Si obbietterà forse che questo nesso, nesso di dipendenza dell' arte dalla religione, esiste ne' primordi dell' arte e fino ad un certo punto del suo sviluppo, ma che poi l' arte si svincola dalla Religione e vive di una vita propria e indipendente. E si cita Shakspeare qual grande esempio di siffatta indipendenza. — Ma a dimostrare il mio assunto basterebbe già il fatto che nel suo nascere e nella sua adolescenza l' arte è ispirata dalla religione, e non è che l' espressione immaginosa e simbolica del sentimento religioso. Che poi svolgendosi si allontani dalla religione, ed anche ammettendo che possa allontanarsene al segno da divenire irreligiosa,

Perchè l' impotenza dell' arte a sciogliere la contraddizione significa questo, che l' arte non è quel principio, quella unità che basta a se stessa, che ha in sè la

ciò non prova nulla contro il nesso originale e causale che la lega alla religione. Ogni cosa svolgendosi si allontana dalla sua origine, e piglia una forma più speciale e indipendente. È in tal guisa che il figlio si allontana dal padre, o che io mi allontano, a dir così, da me stesso passando dall' infanzia all' età virile, e da questa alla vecchiaia. Ma ciò non toglie la necessità intrinseca del loro rapporto. Senonchè diverso e ben più intimo e profondo è il rapporto dell'arte e della religione che non sia il rapporto di padre e figlio o di altrochè di simile, però che è un rapporto assoluto nell' Assoluto, o, se vuolsi, nell'assoluta unità. Se si ammette, per ipotesi, che il bello sia lo splendore del vero (V. p. 68) e che nella religione vi sia quella verità che non è nel bello, togliendo la religione si toglierà l'arte del pari, e non solo si toglierà nella sua origine, ma in tutti i gradi del suo sviluppo e della sua esistenza, perchè si toglierà quello spirito informatore di cui l'arte è lo splendore. Un tempio ha la sua bellezza artistica, ma non sarebbe senza il Dio che vi si adora, ed è questo Dio che l' ha elevato, che ha generato, cioè, i materiali onde è composto, e l'artista e la mente dell' artista. Quindi l'arte è bensì divina, ma più divina è la religione; perchè l' arte è l' Assoluto che si attua come Assoluto nell' immagine di se stesso, mentre nella religione l' immagine ha perduto il suo significato e il suo valore, è divenuto un elemento estrinseco e superfluo, è come se non fosse. Si dice: l' arte si allontana, si svincola della religione, e può anche divenire irreligiosa. Ma come si svincola dalla religione? Il principio religioso è sì profondo e la sua azione sì moltiforme, e si esercita in guise e per vie sì diverse che è oltremodo difficile fissarne il limite. Si cita Shakspeare. Ma che forse Shakspeare non è un poeta cristiano? Non solo è poeta cristiano, ma è poeta figlio della Riforma. Non tratta soggetti religiosi. E che per ciò? Forse il suo Dio non è il Dio cristiano? E non è forse lo spirito cristiano e quell' ambiente che il cristianesimo avea generato e apparecchiato attorno a lui che informano il suo pensiero e le creazioni del suo pensiero? O che l' Amleto, il Re Lear, il Mercante di Ve-

sua ragion d'essere, è *causa sui*, e per ciò appunto è la ragion d'essere, la causa, l'unità de' contrarî, di quei contrarî di cui qui si tratta, cioè dire la natura e lo spirito (1). Onde essa suppone una più alta unità, una più alta causa da cui e per cui è generata.

Nella religione l'uomo, dicesi, si unisce a Dio. È questa una definizione della religione che, come tutte

nezia, Romeo e Giulietta non sono creazioni che appartengono al mondo cristiano? E avrebbero forse potuto sorgere nel mondo greco o romano? Si dice: l'arte può divenire irreligiosa. Si, può divenirlo, come la religione stessa può tralignare e corrompersi. Ma è questa un'altra questione. Non è la questione di cui qui si tratta. Ad ogni modo, come una religione corrotta non è più la religione, ma un vano simulacro della religione, così un'arte irreligiosa è un vano simulacro dell'arte. L'arte irreligiosa sta in in qualche modo all'arte vera come lo scetticismo sta alla scienza. Lo scetticismo è la negazione della scienza, e per ciò appunto di se stesso. E se ha un valore è solo in quanto scienza, o come momento della scienza, il che torna a dire, in quanto nega se stesso come scetticismo. Lo stesso dicasi dell'arte rispetto alla religione. L'arte irreligiosa non è arte che in quanto nega se stessa come irreligiosa, o, ciò ch'è lo stesso, che in quanto in essa sopravvive una traccia, un soffio dello spirito religioso.

(1) Dico natura e spirito, ma sarebbe più esatto dire spirito finito e spirito infinito, chè la limitazione dell'arte viene da questo, che lo spirito infinito non può in essa liberarsi dallo spirito finito. E di fatti, come l'abbiam veduto, la finitezza qui risiede nella immagine esterna che è un elemento essenziale dell'opera d'arte. Ma l'immagine esterna, l'abbiamo anche notato, non è più la natura propriamente detta, bensì l'immagine idealizzata, spiritualizzata, creata dallo spirito, e ciò quando anche sia tolta da un oggetto naturale. L'immagine è adunque lo spirito, ma lo spirito finito, onde nell'opera d'arte si ha lo spirito infinito che si rappresenta nello spirito naturale e finito. E questa è la contraddizione che l'arte non può conciliare.

le definizioni, dice tutto e nulla. Dice tutto, in quanto di fatti nella religione avviene l'unione dell' uomo con Dio: dice nulla, in quanto non dice l' essenziale, in quanto, cioè, non determina in che sta e come avviene siffatta unione. Perchè tutto è unione, rapporto. Vi ha l' unione dell' anima e del corpo, del subbietto e dell' obbietto, e l' arte è anch' essa una unione, un rapporto. Ma le cose si uniscono secondo la loro natura, e per quel lato della loro natura ove è secondo il quale possono e devono unirsi. Come l'abbiamo più sopra notato, Dio e l' uomo si uniscono nello spirito e come spirito. Ora ciò che distingue la religione dall' arte sta in questo, che nella *religione* l' intuizione e l' immagine esterna sono superate, non sono più un elemento essenziale del rapporto, non han più senso, e ad esse subentra il sentimento e la rappresentazione interna e spirituale dell' Assoluto nella fede. Perocchè la fede, nel senso rigoroso ed eminente della parola, è, come a dire, quel luogo spirituale in cui l' Assoluto è percepito e sentito *non nel*l'immagine esterna, ma nella rappresentazione interna, la quale, essendo la rappresentazione dell' Assoluto, è per ciò stesso l' assoluta rappresentazione, vale a dire, la rappresentazione in cui l'uomo e Dio, lo spirito umano ed il divino si uniscono in quel rapporto, in quella unità essenziale che costituisce appunto l' unità della coscienza religiosa, unità tolta la quale si toglie la religione (1). Quindi questa unità

(1) V. su questo punto Hegel, *Filosofia dello Spirito* e *Filosofia della Religione*, e i miei commenti e introduzioni a questi libri; e i

spirituale è in tutte le religioni, a quella stessa guisa che in ogni essere, nell'uomo, ad esempio, vi ha quella natura speciale che lo fa uomo, e da ogni altro essere lo distingue. Onde anche nelle religioni così dette della natura codesta unità non può far difetto, per la ragione che son tutte religioni. Senonchè, nella religione cristiana vi è in un modo più determinato, più esplicito e più compiuto. Perchè la religione cristiana è essenzialmente la religione non di Cristo, ma dello Spirito o, per servirmi delle parole di S. Paolo, dello Spirito di Cristo, vale a dire, di Cristo che si è elevato allo Spirito. Ed è questo il punto che ora si tratta di chiarire.

Rispetto alla cristiana tutte le religioni, non eccettuata l' ebraica, sono più o meno e in varie guise religioni della natura. Perocchè religione della natura è quella che non s' inalza all' unità dello Spirito, e quindi non supera la dualità di Dio e del mondo, del mondo quale questo è nella religione, cioè dire, dell'uomo. Il che si riscontra anche nella religione ebraica. L' unità del Dio d' Isdraele è l' unità astratta, che è quanto dire non è la vera unità. È, dico, l'unità astratta, e astratta in varie guise. Perchè, in prima, è un Dio particolare, il Dio del popolo eletto, non si sa perchè; non è il Dio universale, il Dio del genere umano, il vero Dio. Si dice bensì che è il Dio creatore, Signore del cielo e della terra e delle nazioni, ma è questo il lato, a dir così, rettorico e declamatorio, poichè nel fatto è il Dio d' Isdraele, Dio misericordioso verso il popolo pre-

miei *Saggi Filosofici*, *Introduzione*, e gli scritti intorno alla *Questione religiosa*.

diletto, ma inesorabilmente crudele e sterminatore riguardo alle altre nazioni, a tal segno che Saulle è riprovato e condannato per non aver sterminato fino all'ultimo gli Amaleciti (1). E questo Dio uno che non deve essere rappresentato sotto veruna forma sensibile, e del quale è detto che chi lo vedesse morrebbe, non ha poi in realtà che rapporti sensibili e materiali col suo popolo, sia parlandogli sul Sinai e l'Orebbo, sia scrivendo egli stesso i dieci comandamenti sulle Tavole della legge, sia intrattenendosi familiarmente con Mosè, come con un amico, dice la Bibbia, e dettandogli le più minute prescrizioni e cerimonie (2). Lascio da banda le tempeste, i baleni e i tuoni che annunziano la sua venuta sul Sinai e l'Orebbo e il rogo ardente in mezzo a cui apparisce, e che richiama alla memoria l'altra apparizione in cui si mostra a Abramo nelle tenebre della notte come un « forno fumante ».

E dal canto suo il popolo eletto è un popolo positivo e dal *collo duro*, come lo chiama la Bibbia, cioè Mosè e Dio stesso, un popolo che non dimentica, e non si perita di richiamare alla memoria del suo Dio i patti dell'alleanza, e anzitutto la promessa di metterlo in possesso della terra ove scorrono il latte e il miele, e ove esso dovrà menar la vita nell'abbondanza d'ogni bene (3)

(1) I. Samuele XV.

(2) Fa appena bisogno rammentare che tutte le ordinanze e leggi di Mosè cominciano con le parole « *L'Eterno parlò a Mosè*, o, a *Mosè e Aronne* ». E nella stessa guisa l'Eterno parla a Giosuè, a Davide, a Salomone, ai profeti.

(3) V. Esodo. XXXIII, XXXIV, e Deuter. VIII, 7, 10.

e che, quando anche Dio non dimentica e adempie i patti dell' alleanza, non perciò cessa di mormorare o ribellarsi. Onde tra Dio e il popolo eletto non vi ha un legame interno e spirituale, un legame di fede, d'amore e di pensiero, ma un legame esterno e naturale, l'olocausto, il sagrificio delle vittime, il patto e la legge, e la legge che non è scolpita nell' animo, ma che Dio comunica in modo estrinseco e materiale a Mosè e questi al suo popolo, il quale l' accetta come cosa avventizia, e, a dir così, a malincuore, e contro la quale si ribella fin dal primo momento, anzi prima di averla ricevuta (1). E si ribella perchè il suo Dio non è il vero Dio, il Dio cioè che nella sua unità contiene il mondo, e quindi l'uomo, come momento consostanziale di se stesso; chè questo è l' intimo e assoluto legame che nella religione unisce l' uomo e Dio. Onde nella religione ebraica Dio non è esplicitamente come Spirito, e nella unità dello Spirito, in quella unità,

(1) Mentre Dio sta dettando a Mosè la legge sul Sinai il popolo inalza il vitello d' oro, consenziente Aronne, gran sacerdote e fratello di Mosè. E Salomone, il sapiente Salomone! Contro le prescrizioni tassative della legge egli sposa non so quante donne straniere, ha non meno di mille tra spose e concubine, e inalza altari ed offre vittime agl' Iddii infami. (V. I Re XI, e Deuter. XVII, 17 e seg.). La storia del popolo ebreo è un seguito non interrotto d' apostasie e d' infedeltà al suo Dio. Essa è scolpita nelle parole di Geremia che esclama. « O Giuda! tu hai avuto altrettanti Iddii quante sono le tue città, e tu, Gerusalemme, hai inalzati altrettanti altari alle cose infami quante sono le tue vie, altari per bruciare incensi a Baal » (Cap. XI, 23). E aggiungerò non solo a Baal, ma ad Astarte, divinità de' Sidoni, a Milcomo, Dio degli Ammoniti, a Kemos, Dio de' Moabiti, a Moloc, altro Dio degli Ammoniti. V. I Re XI.

o, se vuolsi, in quella unione che è l'unione dello spirito umano e del divino, e che costituisce l'essenza della religione, e quindi Iddio non vi è adorato in ispirito e verità, cioè nella fede e nelle opere della fede, ma nel sagrificio delle vittime, e nell'opere della legge, secondo la parola di S. Paolo (1). Il che torna a dire che la religione giudaica non si eleva al di sopra della natura, non vince il mondo, secondo le parole di G. Cristo, ma cade nella cerchia della religione della natura o finita, come la chiama Hegel (2). Ora qui sta il punto culminante della religione cristiana, punto che la distingue non solo dalla religione giudaica ma da ogni altra religione. Voglio dire che la religione cristiana è essenzialmente la religione dello spirito, ed è come religione dello spirito che è la religione infinita, assoluta (3).

(1) Il Fariseismo è il frutto naturale della religione ebraica.

(2) Il che spiega, e in certo modo giustifica le apostasie del popolo ebreo. Perocchè nel paragone che dovea necessariamente affacciarsi alla sua coscienza, del suo Dio con gl' Iddii delle altre nazioni, e delle nazioni affini, cioè semitiche, egli era tratto alla conclusione che non vi fosse una differenza essenziale tra il suo Dio e gl' Iddii di queste nazioni.

(3) Hegel nella sua *Filosofia della Religione* designa col nome di finite tutte le religioni rimpetto alla cristiana, che è la religione infinita, assoluta. E sono finite perchè non raggiungono e non esprimono quella unità che è propria della religione, e che solo è raggiunta ed espressa dalla religione cristiana. Quindi in questo senso sono anche religioni della natura. Ma lo sono in vari modi e gradi. Onde la differenza delle religioni tra loro viene dal modo in cui l'idea della religione è in esse attuata. Nella *Filosofia della Religione* Hegel pone, a mio giudizio, a ragione, al di sopra della religione ebraica la greca e la romana, come quelle che più si ar-

vicinano alla cristiana, e la romana specialmente, come quella che forma il punto di passaggio dalle antiche religioni al cristianesimo. Ma è questa uua questione che non può esser convenevolmente trattata fuori di una esposizione sistematica delle religioni, e sulla quale avrò occasione di tornare pubblicando il 3° volume della *Filosofia della Religione* di Hegel, che conterrà appunto le tre religioni, ebraica, greca e romana. Qui mio intento essendo di mettere in risalto il principio che distingue il cristianesimo dalle altre religioni, ho scelto ad esempio e come termine di paragone quella religione che nell' opinione comune costituisce il precedente immediato del cristianesimo, lasciando da banda la questione se nell' idea e quindi anche nel fatto la religione cristiana sia derivata dall' ebraica, per la ragione che G. Cristo appartiene secondo la natura a questa nazione. Perocchè l' esempio bastava al mio intento, ove anche la religione giudaica non fosse quella che più si accosta al cristianesimo.

---

**(N. B. Lo scritto rimane a questo punto per essere morto l' Autore il 13 luglio 1885).**

14

# DIO

## SECONDO PLATONE, ARISTOTELE ED HEGEL

DI

AUGUSTO VERA

## PREFAZIONE

Nel 1845 pubblicai a Parigi un opuscolo latino intitolato « *Platonis, Aristotelis et Hegelii de medio termino doctrina* » (1). Nel presente scritto io torno ai primi e quindi vecchi amori, poichè l'argomento che in esso esamino non differisce in fondo da quello trattato nell'opuscolo sopraccennato. Ed invero, il problema del *termine medio* è essenzialmente il problema del termine medio nèl suo rapporto con gli estremi, perocchè il termine medio è quel che è, adempie a quella funzione che è nella sua natura di adempiere precisamente in codesto rapporto. Quindi il problema del termine medio involve l'altro, intendo il problema dell' unità, e del rapporto dell'unità con le differenze. Ora è agevole scorgere che qui sta il problema fondamentale della filosofia, o, a dir meglio, la filosofia. Pe-

(1) Insieme con questo opuscolo pubblicai il libro intitolato « *Problème de la certitude* ». Questi due scritti sono le tesi da me sostenute alla Sorbona dinanzi alla Facoltà di filosofia e lettere di Parigi per conseguire il diploma di dottore.

rocchè l' intimo obbietto della filosofia è l' unità, onde una filosofia che non pensa l' unità si muove fuori del suo obbietto, non è una filosofia. Termine medio e unità sono quindi la stessa cosa, poichè l' unità, la vera unità, l' unità attiva è l' unità concreta, l' unità degli estremi o delle differenze, che sono sue differenze, mediante le quali e nelle quali essa esiste, s' afferma ed attua come unità. Ma l'unità così costituita e intesa è l'unita sillogistica o, ciò che torna lo stesso, sistematica. Perocchè il sistema è appunto l'unità che genera le differenze, e che le genera in modo determinato e come momenti di se stessa, e che perciò le riconduce a sè unificandole. Onde l' energia dell'unità è un'energia circolare e concentrica, evolutiva e involutiva ad un tempo. È in qualche modo il centro che genera e riconcentra in sè tutti i punti della circonferenza (1). E questo è anche il sillogismo, perchè sillogizzare vuol dire porre insieme, raccogliere le differenze nella loro unità. Ciò che nella logica formale chiamasi conclusione è l' atto dell' unità, è l' unità che si afferma come termine medio, che raccoglie in sè e unifica gli estremi, le differenze. Onde il concetto del termine medio è il vero concetto dell' unità, però che non è l' unità indeterminata e vuota, che nel fatto non unisce nulla, è l'unità di nulla, vale a dire non è l'unità, ma l' unità concreta e attiva il cui essere e la cui

(1) Farò notare che il vero principio, l'unità generatrice del cerchio non è nè il centro nè la circonferenza, ma bensì ciò che i geometri chiamano rapporto. Il centro e la circonferenza sono le differenze di codesto rapporto, i due contrari di codesta unità.

attività stanno appunto nel generare e unire le differenze. Quindi la forma sillogistica è la forma essenziale delle cose, ed ogni essere, in quanto è una unità differenziata, è un sillogismo. Ma l'ente finito è finito perchè è un sillogismo imperfetto, imperfetto sì per la forma che pel contenuto. È imperfetto pel contenuto, perchè in esso il termine medio o l' unità non contiene la totalità delle differenze, e quindi non è quell' unità attiva che genera e forma le differenze, e che perciò appunto è l' unità assoluta della forma e del contenuto. E l' ente in cui si attua siffatta unità è l' ente infinito, e che chiamiamo Dio.

È questo l' argomento intorno a cui volge lo scritto latino sovraccennato, e che qui prendo di nuovo ad esaminare, ma in modo più particolareggiato e determinato, svolgendo ed allargando la prima trattazione, chiarendone e correggendone alcuni punti, e in tal senso compiendola. Dico in tal senso, perchè sì la prima che la seconda trattazione possono considerarsi come frammenti, o, se vuolsi, parti dell' altro mio libro « *il Problema dell' Assoluto* » in cui hanno il loro compimento (1).

Si domanderà forse perchè in questo, che è il problema fondamentale della filosofia, e che quindi altri filosofi hanno dovuto esaminare io ho scelti e messi insieme Platone, Aristotile e Hegel, e tanto nel

(1) Nel Cap. XVIII del *Problema dell' Assoluto* ho già posto ed anche svolto la stessa questione e ne ho accennata la soluzione. E nel corso della presente indagine dovrò spesso riferirmi a questo libro.

primo che nel presente scritto ho rinchiuso l'indagine ne' limiti della loro dottrina.

A ciò rispondo facendo primieramente notare che il problema intorno a Dio ed alla natura divina è essenzialmente speculativo. Perchè anche ammettendo, come si deve ammettere, che Dio possa essere un obbietto di esperienza, di alta e profonda esperienza, in quanto apparisce nel sentimento, nella coscienza, e più specialmente nella religione, pure rimane sempre la questione che domina tutte le altre, e nel fatto ne contiene la soluzione, intorno, cioè, alla sua natura assoluta e all'unità di codesta natura, la quale questione è essenzialmente speculativa. E il pensiero speculativo è quello che pensa siffatta unità, e che la pensa nella sua verità, che la pensa, devo ripeterlo, non come unità astratta e vuota, il che non è l' unità, ma come unità concreta e attiva, per la quale e nella quale le cose sono e sono conosciute. Ora i filosofi che, a parer mio, hanno toccato le più alte cime del pensiero speculativo sono appunto i tre in discorso. E quel che fu il primo e giovanile intuito della mia mente, allorchè pubblicai lo scritto latino, è andato sempre più in me confermandosi cogli anni, con la riflessione, ed uno studio più approfondito sì delle dottrine de' tre filosofi e della storia della filosofia che del problema in discorso.

# I.

## CONSIDERAZIONI PRELIMINARI — COGNIZIONE DI DIO

La prima questione che si affaccia alla mente è se Dio può esser da noi conosciuto, però che se non può esser conosciuto gli è chiaro che vana tornerà ogni indagine intorno a Dio. E qui sta la difficoltà, e una difficoltà speciale e si direbbe insuperabile in questa indagine. Come dimostrare, difatti, che Dio può esser da noi conosciuto, poichè ogni argomento che potrà addursi per dimostrarlo è impari allo scopo? Poniamo che si dimostri, poco monta con quali ragionamenti, che se non si conosce Dio nulla si conosce, tale argomento potrà esser vero in se stesso, ma non dimostra affatto quel che si deve dimostrare, che, cioè, si conosce Dio. Onde a questo argomento lo scettico potrà sempre e con ragione opporre che tale è appunto la sua tesi, vale a dire, che non si conosce nulla, nè Dio nè altro. Ovvero, poniamo che per dimostrare che si conosce Dio, si dimostri che si conosce *la causa*, e che conoscendo che vi ha una causa delle cose, del mondo, si conosce Dio concepito come causa. Qui si è dato un passo innanzi, in quanto si ha un argomento positivo e diretto. Dio è la causa, e conoscendo la causa conosco Dio. Ma anche questo argomento non raggiunge il suo obbietto; perocchè, lasciando da banda le obbiezioni scettiche contro il principio di causalità, gli è chiaro che la cognizione di Dio fondata

sul concetto di causa non è adeguata al concetto di Dio. Oltre alla causa, vi sono altre nozioni, altre sfere, come la sostanza, il fine, il bene, la natura, e via discorrendo. Donde si vede che la causalità è un concetto limitato, mediante il quale non si supera la negazione scettica e gli argomenti sui quali codesta negazione si fonda. Rimarrebbe che invece di attenersi al concetto di causa, o ad un altro singolo concetto si riunissero tutti i concetti, attributi o perfezioni, come vorranno chiamarsi, in un solo che ne sarebbe la sintesi, nel concetto, cioè, di *Ente perfetto, di Assoluto, di Unità assoluta.*

Certo, conoscendo l' Assoluto, si conosce Dio. Ma è qui che si scorge più chiaramente la difficoltà speciale inerente a questo problema, e che sembra insuperabile. Come non si ha la certezza, cioè dire, non si può dimostrare a se stesso e ad altri che si sa suonare uno stromento prima di suonarlo, e quindi tal certezza non si raggiunge che suonandolo, similmente non si ha la certezza di conoscere che conoscendo. Ciò è vero della cognizione in generale. Si comprende però come nella cognizione finita, nella cognizione, cioè, di un ente o principio finito possa conoscersi l'ignoto muovendo da un principio conosciuto, o, a meglio dire, presupposto come conosciuto. Dico presupposto come conosciuto, perchè nella cognizione di un principio, che si pone come conosciuto, si presuppone sempre sciolto il problema della cognizione e della verità. Ora di questo problema appunto si tratta nella cognizione di Dio. Perocchè o

Dio non esiste o, se esiste, non esiste, e non può esistere che come assoluta ragione e assoluta verità. Onde la cognizione di Dio è quella cognizione cui ogni altra cognizione presuppone, che ogni altra cognizione dimostra, e non può essere da verun' altra dimostrata.

Ma se non si può aver la piena certezza di conoscere l' assoluta verità che conoscendola, dove l'intelligenza attingerà la certezza di poterla conoscere, e non solo la certezza di poterla conoscere, ma altresì nell' atto del conoscere la certezza che ciò ch' essa conosce è appunto codesta verità? Questa è la difficoltà che sembra insormontabile, e che è difatto insormontabile quando la si affronta dal punto di vista della riflessione, del pensiero discursivo o della critica. Onde per vincerla non vi ha che un sol mezzo, una sola via, vale a dire un atto di fede nella intelligenza. Vediamo che cosa significa e contiene codesto atto di fede.

Già l' atto di fede nell' intelligenza eleva la mente al di sopra del dubbio e della critica, e l' eleva al di sopra del dubbio e della critica perchè forma una più alta sfera della cognizione e della verità. Il dubbio e la critica di cui si è menato tanto rumore da Cartesio e Kant in poi costituiscono ambedue un punto di vista e un metodo subbiettivo, artificiale e fallace, e che in realtà altro non è che uno scetticismo dissimulato, e quindi l' equivoco eretto a criterio del sapere. E vi si dissimula lo scetticismo mediante una colossale inconseguenza, vale a dire ammettendo e adoperando come razionale e legittima quella stessa intelligenza

di cui si dubita, e che si adopera per troncare il dubbio e far la critica. Il che chiaro apparisce nella dottrina di Cartesio, e più chiaramente in quella di Kant. Cartesio muove dal dubbio universale. Ma se si deve dubitar di tutto, si dovrà innanzi tutto dubitar dell' intelligenza, perocchè non vi ha giudizio che non sia un atto dell' intelligenza, e quindi è l'intelligenza che s' inganna e inganna. E si noti che quella che dubita è l'intelligenza stessa, e che tutti gli argomenti addotti da Cartesio per giustificare il dubbio sono forniti dall' intelligenza, sono, a dir così, l' intelligenza in questi argomenti. Onde il dubbio non si può vincere che mediante quel ch' io chiamo gigantesca inconseguenza, cioè, presupponendo come legittimi e l' intelligenza e gli argomenti stessi di cui l' intelligenza fa uso per giustificare e dimostrare il dubbio (1). E l' inconseguenza, dico, apparisce anche più chiara nella dottrina di Kant. Questi vuole che prima di nulla affermare si faccia la critica dell' intel-

(1) Cartesio crede di poter vincere il dubbio col suo famoso « *cogito ergo sum* ». Ma, primieramente, quando anche il *cogito ergo sum* fosse inteso come un mero *fatto di cosciensa*, è in ogni caso un fatto che non avviene nella pietra, o nelle nuvole, ma bensì nella intelligenza, in altre parole, è un fatto intellettuale, affermato dall' intelligenza. Inoltre, che certezza nel senso scientifico della parola può partorire il fatto della mia esistenza, sia relativamente a me stesso, sia relativamente al contenuto della cognizione in generale? Io esisto ed ho la certezza di esistere, e poi? Che cognizione mi fornisce questo fatto intorno alla mia natura, e alla natura del pensiero e delle cose in generale? Nessuna. E che forse gli scettici negano il fatto dell' esistenza delle cose? Quel

ligenza, di ciò che è e può conoscere. Ma con che si farà la critica se non adoperando l'intelligenza stessa? Quindi bisognerà in ogni ipotesi presupporre che l'intelligenza, come intelligenza, è superiore alla critica, e che la sua legittimità e il suo valore non li trae dalla critica, e non possono dalla critica venir verificati. Ma se si deve presupporre la legittimità dell'intelligenza, si dovrà eziandio presupporre la legittimità di ciò che costituisce l'intelligenza. Imperocchè l'intelligenza non può altrimenti intraprender la critica se non adoperando certi mezzi, certe norme, certi criterî, e se queste norme e questi criterî non vengon presupposti e ammessi come legittimi e adeguati allo scopo, anche, in questo caso, la critica si rende im-

che negano è la cognizione de' principî, della natura delle cose. Il fatto l'ammettono come deve ammettersi il fatto, cioè come una parvenza, una illusione. E Cartesio stesso annulla, senza avvedersene, la certezza del suo *cogito ergo sum.* Perchè, cosa ci dice più innanzi? Egli trova nella mente l'idea dell'infinito, e ragionando intorno ad essa giunge alla conclusione che l'esistenza dell'infinito, ossia di Dio fondata su questa idea è assai più evidente della sua propria esistenza, e che l'evidenza di questa dipende dall'evidenza di quella. Un procedimento più artificioso e più incoerente di questo non si potrebbe immaginare. Perocchè come avviene che dopo aver posto tutto in dubbio, ora il dubbio svanisce, e svanisce riguardo a quegli stessi oggetti intorno ai quali il dubbio si era aggirato? E com'è che dopo aver troncato il dubbio col *cogito ergo sum,* ora non è questa la cognizione più evidente, ma bensì la sua evidenza dipende da una più alta evidenza, dalla evidenza dell'esistenza di Dio; il che torna a dire che l'evidenza del *cogito ergo sum* non può per sè rimuovere il dubbio? Si può immaginare, lo domando di nuovo, un metodo più artificioso e più storto di questo?

possibile. E ciò si verifica appunto in Kant il quale, mentre s' immagina di far la critica dell' intelligenza, non solo adopera l' intelligenza in generale, ma altresì e fin dal bel principio le nozioni di *forma e contenuto, di subbietto e di obbietto, di cognizione subbiettiva* e *cognizione obbiettiva*, e via discorrendo, come se fossero norme e principî legittimi, e più che legittimi, conosciuti.

Il dubbio e la critica non sono adunque che uno scetticismo larvato, uno scetticismo che vien dissimulato mediante una inconseguenza, o, a dir meglio, una serie d' inconseguenze, ammettendo, cioè, la legittimità dell' intelligenza di cui si dubita, o si fa la critica, e adoperando l' intelligenza come se non se ne dubitasse e non se ne facesse la critica (1).

Ne siegue che la scienza non può avere il suo fondamento nel dubbio o nella critica, ma bensì in quel che ho chiamato atto di fede nell' intelligenza, il quale è la condizione, il punto di partenza, il presupposto assoluto di ogni indagine e affermazione scientifica (2).

Ma cos' è codesto atto di fede nell' intelligenza, atto che precede ogni cognizione, e la precede non solo nel tempo, ma eziandio e anzitutto nella natura stessa

(1) V. su questo punto il mio *Problema dell' assoluto*. Parte III. C. XVII, p. 45 e seg. e Parte IV. C. XIX e XX.

(2) Dico *scientifica*, perchè qui non si tratta del dubbio e della critica volgare, popolare, ma del dubbio e della critica nella sfera della scienza. Ora gli è chiaro che il dubbio e la critica nella scienza, se conseguenti, sono la negazibne della scienza.

della cognizione e del suo obbietto? L'atto di fede nell' intelligenza altro non è che la fede che l'intelligenza ha, ed ha il diritto di avere in se stessa. Ed invero, perchè vi ha un'intelligenza? È come si dimandasse: perchè vi ha l'occhio, o perchè vi ha il polmone? Alla qual domanda si risponderà che l'occhio è, ed è fatto per vedere, e che il polmone è ed è fatto per respirare. Ciò torna a dire che una è la ragione dell'occhio e della visione, ed una la ragione del polmone e della respirazione, per modo che togliendo la ragione dell'occhio si toglie la ragione della visione e viceversa, come togliendo la ragione del polmone si toglie la ragione della respirazione e viceversa. E lo stesso dicasi dell'intelligenza. L'intelligenza è fatta per intendere, onde togliendo la ragione dell'intendere, del conoscere, si toglie anche quella dell'intelligenza. L'atto di fede dell'intelligenza è adunque l'intelligenza che afferma se stessa, la sua propria e speciale ragion d'essere. Io apro l'occhio e guardo, mosso dalla fede nella virtù visiva dell'occhio. Parimenti, apro, a così dire, l'occhio dell'intelligenza, mosso dalla fede nella virtù intuitiva, cognitiva di questa. È l'intelligenza che afferma se stessa, la sua natura in me. Nel dire però che l'intelligenza ha fede in se stessa, si enuncia una proposizione bensì vera, ma indeterminata e astratta, perchè l'intelligenza che è fatta per intendere deve intendere e attuar la sua natura intendendo, come l'occhio attua la sua vedendo. E a quella guisa che l'occhio attua la sua natura vedendo gli obbietti che alla sua natura corrispondono, che sono suoi obbietti, similmente l'in-

telligenza attua la sua natura intendendo l'obbietto per cui è fatta e che è il suo speciale obbietto. E qual è l'obbietto proprio dell'intelligenza? A tal questione si risponderà primieramente ch'è la verità. Intendere e intendere la verità è adunque la stessa cosa, onde l'intelligenza mossa dalla fede in se stessa attua se stessa, la sua natura, intendendo la verità, e questa a sua volta non è la verità che in quanto è un ente intelligibile, fatto cioè per esser inteso, e inteso dell'intelligenza.

Ma cosa è la verità? E cosa e l'intelligenza? E vi ha più verità, e più intelligenze, o una sola verità, e una sola intelligenza?

Alla prima questione qui risponderemo in modo generale che la verità di un essere risiede nella sua natura determinata e immutabile, e che codesta natura si è che costituisce la sua intelligibilità, lo rende intelligibile. Togliete la natura determinata e immutabile dell'uomo, della pianta, dell'animale, o d'altro, e questi esseri, pur supponendo che potessero esistere, non sarebbero che prodotti del caso, o, ciò che qui torna lo stesso, del caos, e quindi non potrebbero formare l'obbietto dell'intelligenza; essi sarebbero inintelligibili. L'intelligenza, adunque, non è intelligenza, non attua se stessa che intendendo quella verità che è la natura determinata e immutabile delle cose. Ne siegue che non vi può avere che una sola intelligenza ed una sola verità. E difatti il concetto di più intelligenze essenzialmente diverse, a dir così, annulla se stesso, e l'annulla in doppio senso, in

quanto, cioè, il pensiero, che pensa le varie intelligenze mediante questo concetto, è un solo e stesso pensiero, e quindi il pensiero di una sola e stessa intelligenza, e in quanto il concetto di più intelligenze assolutamente diverse è la negazione di ogni intelligenza. Ma all'unità dell'intelligenza corrisponde l'unità della verità. Perocchè il concetto di più verità, vale a dire, di nature, e quindi di relazioni e ordinamenti delle cose assolutamente diversi involve anche qui la negazione di ogni verità. Se adunque non vi può avere che una intelligenza ed una verità, quando diciamo che vi sono più intelligenze e verità, intendiamo e dobbiamo con ciò intendere che queste intelligenze e queste verità sono determinazioni, momenti, sfere diverse di una sola intelligenza e di una sola verità, a tal segno che se queste non fossero, nè quelle sarebbero, e non avrebbero quel significato che hanno, e non adempirebbero quella funzione che adempiono nella economia universale delle cose. Ma l'intelligenza e l'intelligibile, la verità, o secondo il concetto moderno, il subbietto e l'obbietto, il subbietto che intende e l'obbietto inteso, conosciuto, appunto perchè indivisibili nella loro opposizione, presuppongono un principio che è la loro unità, la quale è tale unità precisamente in quanto in essi si differenzia per essere e perchè è la loro unità, e quindi è un principio che non solo intende l'obbietto, ma è l'unità del subbietto e dell'obbietto, onde quel che intende è il suo obbietto, l'obbietto da se stesso posto, generato. Quale e come sia questa unità è ciò che

si esaminerà in appresso, o, a dir meglio, è il punto culminante del problema, quello intorno a cui si aggira la presente indagine. Perocchè la differenza delle dottrine dei tre filosofi in discorso volge precisamente intorno a questo punto, intorno al modo, cioè, in cui codesta unità è da essi concepita. Qui ho voluto soltanto accennare a questo punto onde svolgere e compiere il concetto della fede nell' intelligenza.

Poichè nella fede che l' intelligenza ha in se stessa sta l' attuazione della sua ragion d' essere, della sua natura, e poichè codesta sua natura sta nell' intendere, e nell' intendere la verità, ne segue che siffatta fede è, nell' intima sua essenza, la fede nella cognizione di ciò senza di cui nulla s' intende, in altre parole, è la fede nella cognizione dell' assoluto principio, è la fede in Dio. Perocchè Dio è appunto quell' assoluto principio, o quell' assoluta unità, tolta la quale, crolla l'edificio intero della scienza e della verità. Onde ogni verità, ed ogni affermazione della verità lo presuppongono. E la fede in Dio significa che l' intelligenza intuisce e afferma in sè Dio come condizione, o, a dir meglio, come principio assoluto del suo essere e del suo intendere.

Si dirà: la fede e la conoscenza son cose diverse ed anche opposte, e la fede nella conoscenza di Dio contiene al più la possibilità di tal conoscenza, ma non è l' atto stesso della conoscenza.

È questa una delle tante obbiezioni che sorgono nella mente astratta, nella mente che non intende se stessa e il suo obbietto secondo la verità, secondo,

cioè, la natura concreta e sistematica delle cose. Ed è mente siffatta che non vede nelle opposizioni che il falso e l'errore, anzichè afferrarvi un momento necessario della verità. Certo, la fede non è ancora l'atto della conoscenza, ma n'è la condizione e, più che la condizione, un momento essenziale. È questa una verità che la profonda mente di Eraclito avea già compresa, e che il filosofo di Efeso enuncia a suo modo con queste parole: « senza speranza non si ricerca e non si raggiunge un obbietto, però che essendo fuori di ogni speranza, è un obbietto introvabile e inacessibile » (1). Si dice: la fede non è al più che la possibilità della cognizione. Sì, ma si aggiunga che n'è la possibilità essenziale, e quindi che è parte della sua natura e della sua realtà. L'alfa è la possibilità dell'omega, il punto di partenza è la possibilità del punto di arrivo, il germe è la possibilità del frutto. E dato anche che vi sia opposizione tra il credere e il conoscere non ne segue affatto che la fede non sia un momento necessario della conoscenza, e che que-

(1) Cito qui il passo intero di Clemente Alessandrino donde queste parole sono tolte, e che n'è come la chiosa. *εἰ τοίνυν ἡ πίστισ ουδὲν ἄλλο ἢ πρόληψίσ ἐστι διανοίασ περί τὰ λεγόμενα, καὶ τοῦτο ὑπακοή τε εἴρηται σύνεσίσ τε πειθώ, οὐ μὴν μαθησεταί τίσ ἄνευ πίστεωσ, ἐπεὶ μηδὲ ἄνευ προλήψεωσ. ἀληθὲσ δ' οὖν ὂν πάντωσ μᾶλλον ἀποδείκνυται τὸ ὑπὸ τοῦ προφήτου εἰρημενον*, (Es. 7. 9) « *ἐὰν μὴ πιστεύσητε, οὐδέ μὴ συνῆτε* ». *τοῦτο καὶ Ἡράκλειτοσ ὁ Ἐφέσιοσ τὸ λόγιον παραφράσασ εἴρηκεν· ἐὰν μὴ ἔλπηται, ἀνέλπιστον οὐκ ἐξευρήσει, ἀνεξερεύνητον ἐὸν καὶ ἄπορον*. Strom. II.—Il lettore noterà che Clemente, seguendo la dottrina de' padri della chiesa, secondo la quale ogni sapere deriva dai sacri libri, non vede nelle parole di Eraclito che una parafrasi della parola ispirata (*λόγιον*) del profeta.

sta possa esser senza la fede. Il frutto è l' opposto del germe, e il germe deve marcire perchè il frutto sia, l'età virile è l' opposto dell' infanzia, la morte è l' opposto dalla vita. E nondimeno il frutto non sarebbe senza il germe, nè l' età virile senza l' infanzia ecc. perchè, comunque opposti, sono pur nondimeno momenti, differenze di una sola e stessa idea, differenze che formano i limiti estremi entro i quali l' idea esiste, si svolge ed attua la sua natura.

E qui appunto cade in acconcio l' idea, la parola e la cosa, però che la fede è essenzialmente idealista. Ed, invero, è mediante la fede che la mente si eleva alla sfera delle idee; la fede, voglio dire, è il primo intuito, la prima affermazione, l' affermazione immediata del mondo delle idee, e quindi del mondo dei principî e della verità. Il mondo sensibile non è l'obbietto della fede, ma de' sensi. Si tocca, si vede, si osserva, e perciò esclude la fede. Si dice che si ha fede non in quel che si vede, ma in quel che non si vede. Quel che si vede lo si percepisce coll' occhio e come un mero fatto sensibile, e appunto per ciò quel che così si percepisce è il mero fatto, non è la ragione del fatto, quella ragione che genera il fatto, e ne determina la natura, la funzione e la verità. Dal che si scorge, per dirla di passaggio, come l' empirismo, che pone a criterio della verità il fatto sensibile, sia la negazione della fede e tenda a distruggerla negli animi, e come l'ateismo ne sia la necessaria e finale conseguenza(1).

(1) Sarà bene notare che ateo non è soltanto colui che nega l' esistenza di Dio, ma eziandio ed anzitutto colui che nega che

Dico adunque che la fede è essenzialmente idealista, e come non vi ha scienza senza la fede, così non vi ha scienza senza l'idea. Ora, la fede e l'idea non si incontrano e s'uniscono fortuitamente, ma la fede è l'idea come intelligenza in quanto fede, vale a dire è l'idea immediata come tale, l'idea che comincia ad affermarsi e a intender se stessa come idea e come principio assoluto della cognizione e della verità. La fede nella verità, e in Dio che è l'assoluta verità, se non è un mero *flatus vocis*, è appunto quella idea immediata in cui avviene, a dir così, la prima unione del subbietto e dell'obbietto assoluto, del subbietto che non è più il mero io finito, la mera intelligenza finita che si muove nel sensibile, ma l'intelligenza che si eleva alla verità, all'obbietto assoluto, e quindi alla sfera della scienza (1).

Dio possa essere conosciuto. Perchè, se non conosco Dio, come posso affermarne l'esistenza? Dio non può esister per me che in quanto e nella misura che è da me conosciuto, onde più mi addentro nella cognizione di Dio, e più chiara e certa si rivela in me la sua esistenza. Nè ciò è tutto. Un Dio ignoto, e che non si rivela è un Dio astratto, non è il vero Dio. Perocchè la conoscibilità è un momento essenziale della sua natura. In altra parola, il vero Dio è il Dio che crea e si manifesta, e si manifesta in varie guise, ma in modo speciale nella sfera ove apparisce e può apparire come Dio nella sua assoluta unità, vale a dire nello spirito, e più specialmente nella religione e nella filosofia. Quindi una dottrina che, come quella dello Spencer, insegna che Dio non può conoscersi, ch'è l'*inconoscibile*, oltrechè è uno scetticismo, una negazione larvata o inconscia della scienza, è anche, se non subbiettivamente e nell'intenzione, certo obbiettivamente e nel fatto un ateismo.

(1) Qui devo attenermi a queste considerazioni generali sulla fede.

Da quanto precede vien dimostrato 1° che se la fede non è tutta la conoscenza, o, se vuolsi, l'atto proprio e specifico della conoscenza, n'è però un elemento essenziale, per modo che senza la fede non vi sarebbe conoscenza. (1) 2° che l'obbietto della fede è l'idea, e che

Ma allorchè si guarda la fede e la sfera propria della fede nel sistema, si vede ch' essa altro non è che la sfera della religione, in quanto la fede costituisce la natura più intima, l' essenza della religione. E questo è il limite ove s' incontrano e si dividono ad un tempo la religione e la filosofia. La filosofia presuppone e muove dalla fede nella intelligenza e nella verità, e s' inalza al di sopra della fede. È il *credo ut intelligam* di S. Agostino, è il *fides quaerens intellectum* di S. Anselmo. E intendendo e dimostrando l' obbietto della fede, la filosofia non annulla la fede, ma bensì la purifica e la compie, e la purifica e la compie giustificandola e dimostrandola. Perocchè dimostrare un obbietto è purificarlo, dimostrandone ciò che vi ha in esso di estrinseco, d'apparente e d'accidentale, e in pari tempo collocandolo nel suo principio, nella sua ragion d'essere, in altra parola, nella sua idea. Si dice: il contenuto della fede cambia non è più lo stesso nel pensiero filosofico. Il che è vero, ma non è vera la conseguenza che se ne trae, che, cioè, il pensiero filosofico annulla l' obbietto della fede. L' annulla sì per lo scettico. Ma per lo scettico non esiste nessuna verità, nè la religiosa nè la filosofica. Ovvero, l' annulla anche per chi non pensa la verità nella sua unità concreta e sistematica, e quindi non intende come lo stesso ente, o, se vuolsi, lo stesso principio possa esistere e manifestarsi in vari modi e sotto varie forme.

(1) Si potrà obbiettare: se la fede è questa affermazione, questo intuito immediato della verità, in che la scienza differisce dalla fede? Anzi a che la scienza, poichè sembra che la fede dovrebbe bastare alla cognizione? Chè se non basta, ciò vuol dire che la fede non è la scienza, e che questa è un qualchè diverso dalla fede e che potrebbe esserne l'opposto. Onde potrebbe avvenire, ad esempio, che nella sfera della scienza la fede in Dio si cambiasse nella negazione di Dio. — Sì, la fede e la scienza differiscono, e la loro

nell' atto di fede avviene la prima affermazione dell' idea come idea, e quindi della verità. 3° che l' idealismo è la sola e vera scienza, che fuor dell' idealismo non vi ha scienza possibile, e che l' empirismo è nel fatto la negazione della scienza.

differenza può essere, anzi è una opposizione, ma non quella opposizione che è lo scetticismo. Perocchè lo scetticismo è la negazione non solo della fede, ma altresì della scienza. E la fede in Dio che nella sfera della scienza si cambia in negazione di Dio altro non è nel fatto che la negazione scettica, vale a dire la negazione della scienza. Perchè negare Dio è negare la verità e l' unità assoluta. Ed in siffatta negazione risiede appunto la radice dello scetticismo. Onde, che lo sappia o l' ignori, scettico è colui che nega Dio. E come Dio (la sua esistenza e la sua natura, due cose inseparabili) non si può affermare che conoscendolo, è anche scettico chi insegna che Dio non può esser da noi conosciuto. Se vi ha, dunque, opposizione tra la fede e la scienza, non è l' opposizione che spezza il loro rapporto, e che fa sì che l' una esclude l' altra, ma l' opposizione che costituisce la natura vera e concreta, la realtà delle cose, quella opposizione, cioè, in cui i membri dell'opposizione sono così fatti che l' uno trae seco l' altro, e che lo sviluppo e la realtà dell' ente in cui l' opposizione avviene stanno appunto nella loro coesistenza, nel loro avvicendarsi e nell' passaggio dell' uno nell' altro. E così, ad esempio, il germe e il frutto, l' infanzia e l'età virile, il princpio e il fine sono i contrarî e come gli estremi opposti entro e nei quali si svolge ed attua la natura delle cose cui essi si riferiscono. Il frutto è il contrario del germe, ma in siffatta guisa che il germe e il frutto son due momenti della stessa natura, della stessa idea, e che, quantunque in modo diverso, l' uno contiene l' altro e vicendevolmente si presuppongono. E lo stesso dicasi degli altri esempi, e di ogni cosa in generale, e quindi della fede e della scienza che sono due contrarî nello stesso senso e alla stessa guisa. Onde la fede e la scienza si presuppongono, come il principio e il fine, nella loro opposizione. La scienza, cioè, non è la ne-

## II

### PLATONE, ARISTOTELE E HEGEL. PUNTO DI VISTA DELLA LORO DOTTRINA

Platone, Aristotele e Hegel sono i tre più alti rappresentanti dell'idealismo, e quindi, a parer mio, della filosofia, appunto perchè non muovono dal dubbio e dalla critica, ma dalla fede nell'intelligenza e nella idea come obbietto proprio dell'intelligenza, o, a dir meglio, come principio dell'intelligenza e delle cose. Il che rende possibili e razionali anche il dubbio e la critica. Perocchè il dubbio e la critica che non son mossi e retti da un principio invariabile e assoluto sono inconcepibili e impossibili. Allorchè dubito della verità di un principio o di una dottrina, se il mio dubbio non è un giuoco, un capriccio, ma dubbio serio e scientifico, devo appoggiarmi ad un principio, ad una ragione che giustifichi e spieghi il dubbio o la critica, e che perciò sia superiore e inaccessibile alla critica. E così hanno intesa e adoperata la critica i filosofi

gazione astratta e scettica della fede, ma bensì l'atto finale di ciò che nella fede è implicitamente o virtualmente contenuto. Credere in Dio è nella intelligenza il presupposto della cognizione di Dio, la quale a sua volta presuppone se stessa nella fede e non differisce della fede che in quanto in essa l'intelligenza svolge e, svolgendola, si addentra in modo più determinato e più profondo nella natura di Dio. Quindi la scienza, la vera scienza, anzichè annullare la fede, la compie, la ringiovanisce e vivifica.

in discorso, e anzitutto e più profondamente Hegel. Ed invero, qual è la vera fonte della critica? E qual è il pensiero che, superando la sfera della critica, può per ciò appunto intenderla e razionalmente adoperarla?

Si noterà primieramente che il principio assoluto è superiore alla critica, perchè gli è chiaro che il pensiero che si muove nella critica, il pensiero *criticante* (*kritisirende*) come lo chiama Hegel, è un pensiero subbiettivo, scisso, esitante, estrinseco alla cosa di cui fa la critica e, in tal senso, vuoto. Allorchè il mio pensiero, diffidandosi della intelligenza e del suo contenuto, cioè in realtà di se stesso, comincia, al modo di Kant, col decomporre l'intelligenza, e quindi spezzarne e scioglierne l'unità, ponendo, da un lato, il subbietto e, dall'altro, l'obbietto, ovvero, da un lato, la ragione teoretica e, dall'altro, la pratica, ovvero anche, da un lato, le categòrie e, dall'altro, le idee, allorchè, dico, il mio pensiero si pone su questa via, oltrechè si smarrisce in un labirinto d'incoerenze e di assurdi donde non vi ha più uscita, falsa, o, a dir meglio, annulla la possibilità stessa della critica. Poniamo che adoperando il noto procedimento empirico-analitico di Kant si decomponga l'atto concreto e reale dell'intelligenza in due elementi, la forma e il contenuto, e che, poco monta mediante quali osservazioni e ragionamenti, si giunga alla conclusione che la forma (categoria o come vorrà chiamarsi) è un *a priori* nell'intelligenza, e il contenuto un elemento avventizio e *a posteriori* che dal di fuori si aggiunge alla forma. Qual valore veramente scientifi-

co, filosofico può aver critica siffatta? Perocchè è una critica che vien smentita non meno dal fatto reale rettamente osservato, che dalla ragione speculativa. È smentita dal fatto reale, o, se vuolsi, dal fenomeno, però che nel fenomeno la forma e il contenuto non sono separati e non s'incontrano fortuitamente e come se venissero da principî non solo opposti, ma l'uno all'altro estranei, bensì sono uniti, e sì strettamente uniti che l'uno non esiste e non può esister senza l'altro. Quando un fenomeno o una serie di fenomeni è percepita e pensata, ad esempio, secondo la categoria di causalità, questa e il contenuto, ossia l'obbietto sono nel fenomeno inseparati e inseparabili, anzi una sola cosa, onde non si può osservare il fenomeno senza osservarne ad un tempo la forma e il contenuto. È smentita dalla ragione speculativa, perchè il pensiero del contenuto, e del contenuto determinato di un essere è inseparabile dalla sua forma. La forma della pianta è la forma della pianta, e non di altro e, a sua volta, il contenuto della pianta è il contenuto della forma della pianta, e non di un'altra forma qualsiasi. Chè se non vi fosse un'intrinseca e necessaria relazione tra la forma e il contenuto, non si comprende perchè e come potrebbero mai incontrarsi e congiungersi. E per ciò appunto la critica sarebbe impossibile. Avvegnachè la vera critica non consiste nell'analizzare, dividere e scomporre gli esseri come se questi constassero di elementi estranei e accidentalmente uniti, ma bensì nel differenziarli ed unirli ad un tempo, *nel diffe-*

renziarli, cioè, nell'unità e come momenti dell'unità. È questa, dico, la vera critica, anzi la sola possibile. Ed invero, come si può far la critica, ad esempio, della forma separandola assolutamente dal contenuto, e considerandola come se potesse esistere senza un contenuto, e il suo contenuto? Separare mediante l'astrazione la categoria dal contenuto, e conchiudere da siffatta operazione che la categoria è l' *a priori* e il contenuto l'*a postoriori* vale quanto separare nel corpo lo scheletro dal sangue, dai nervi ecc. e conchiudere che lo scheletro è l'*a priori* del corpo, e che il sangue, i nervi ecc. vengon dopo, si aggiungono *a posteriori* dal di fuori, non si può dire perchè nè come, allo scheletro (1). Ma il corpo è uno perchè una è la sua idea, ed il vero pensiero che lo giudica, ed è solo adatto a giudicarlo è quello che lo pensa nella sua unità, e che pensandolo nella sua unità può intendere la ragione sì dello scheletro, che delle altre parti, organi e funzioni, del corpo, e de' loro mutui rapporti. In altre parole, solo il pen-

(1) Si noti che le categorie di causa, sostanza, ecc. hanno già come categorie il loro contenuto speciale, e che il vero metodo, il processo razionale non consiste nell'aggiungere come elemento estrinseco e accidentale il contenuto, o l'obbietto sensibile alla categoria, (obbietto che ha la sua forma propria) ma a dimostrare perchè e come la categoria è un elemento integrante dell'obbietto sensibile, cioè della natura. E questo è il processo della mente sistematica, della mente che pensa le categorie (la logica) e la natura non come enti estranei e che s'incontrano fortuitamente, e in realtà s'incontrano senza unirsi, ma come elementi essenziali (forma e contenuto) della natura e dello spirito.

siero che pensa gli esseri, il molteplice, le differenze, secondo e nella loro unità può far la critica, portar, cioè, giudizio sulla natura e i rapporti delle cose. E, di fatti, la critica comincia con le differeze, onde ove non vi ha differenza non vi ha critica. Perchè il pensiero porti un giudizio su un obbietto, questo deve differenziarsi sia da un altro obbietto, sia dal pensiero stesso che giudica e in quanto giudica. Quindi la critica segna il momento della differenza nella unità, ma nella unità che pone essa stessa le differenze, sulle quali può portar giudizio appunto perchè sono sue differenze. Perocchè gli è chiaro che un principio non può far giudizio di cose che gli sono estranee, o che sono da un altro principio generate. Come, ad esempio, si può far la critica dell' intelligenza se non mediante un' intelligenza che non solo non è soggetta alla critica perchè la supera, ma che è altresì il principio dell' intelligenza criticata (1)? Ovvero, come si può far la critica di una dottrina filosofica se non mediante un principio che supera e contiene ad un tempo come momento subordinato la dottrina di cui si fa la critica? Ovvero, quando Kant decomponendo il fenomeno vi distingue la forma e il contenuto, come può egli distinguervi questi due elementi, e ragionare

(1) Qui si può intendere il vero e profondo significato dei due intelletti aristotelici, l' *intelletto passivo* e l' *intelletto attivo*. Gli è chiaro che nella mente di Aristotele l' intelletto attivo è attivo appunto perchè è il principio del passivo. Senonchè Aristotele non ha svolto e dimostrato sistematicamente i due intelletti. E ciò appunto ha dimostrato Hegel nella sua *Filosofia dello Spirito*.

intorno ad essi, ed anzitutto intorno al loro rapporto, e alla loro coesistenza nel medesimo ente, il fenomeno, se non mediante un principio che è ad un tempo il principio di ambedue? Ovvero anche, quando lo stesso Kant ragionando a suo modo, cioè analizzando empiricamente l'idea dell'infinito o dell'ente perfetto, ch'egli chiama ideale della ragione, conchiude che questa idea non dimostra l'esistenza obbiettiva e reale dell'ente perfetto, come può ciò conchiudere se nello stesso tempo a questa idea non aggiunge nella sua mente, l'altra, vera o falsa, adeguata o inadeguata che sia, dell'esistenza obbiettiva e reale dell'ente perfetto, se, in altra parola, non ha in pari tempo un certo intuito di una esistenza obbiettiva e reale dell'ente perfetto? È alla stessa guisa che l'intuito del finito implica l'altro dell'infinito, il che vuol dire che vi ha un pensiero che è la loro unità, e che giudica e ragiona intorno all'uno e l'altro, perchè è il principio di ambedue.

Poichè, adunque, la critica, che affermi, o che neghi, non è possibile che mediante un' principio, che è il principio delle cose criticate, cioè, giudicate, e che per ciò appunto è superiore alla critica, ne segue che vi ha un principio assoluto della critica, il quale è altresì l'assoluto principio delle cose, e, secondo la nota espressione, il principio dell'essere e della cognizione, e quindi è il principio ad un tempo della fede e della scienza. Perocchè mossa dalla fede in se stessa e nell'intimo e indivisibile suo obbietto, Dio, l'intelligenza scruta la natura divina, e per tal guisa la fede diviene scienza. Onde, giova ripeterlo, la scienza non

è la negazione scettica, ma bensì un addentrarsi della mente nell'obbietto della fede. È il germe che diviene frutto, è il *fides quœrens intellectum*. La fede anela all'intelletto, perchè la fede e l'intelletto sono due momenti di una sola e stessa ragione, di un solo e stesso principio che raggiunge nella scienza il suo fine, la sua maturità, la pienezza della sua esistenza.

Ma si dirà: se Dio è ad un tempo l'obbietto della fede e della scienza, e più propriamente della filosofia, quale che sia il rapporto della fede e della filosofia, vi avrà ad ogni modo due nature in Dio, l'una secondo la quale Dio è obbietto della fede, e l'altra secondo la quale è obbietto della filosofia. Se la cosa sta così, ov'è l'unità della natura divina? E non si comprende nemmeno questa unità se vi sono varî concetti di Dio. Varî concetti di un ente, se tutti veri, implicano nature diverse in un solo e medesimo ente. E nondimeno questo e non altro può esser lo scopo e il significato della presente indagine. Perchè se i tre filosofi in discorso si fossero formato di Dio lo stesso concetto, la presente indagine non avrebbe senso. E non avrebbe neppure senso se i concetti diversi che si sono formati di Dio non esprimessero e non contenessero la verità. Ma se tutti e tre contengono la verità, ov'è l'unità della natura divina?

Onde chiarire e rimuovere queste difficoltà fa d'uopo entrare in qualche considerazione intorno al concetto di Dio, concetto che ci porgerà in pari tempo una scorta e una norma nella esposizione delle dottrine dei filosofi in discorso.

## III.

### CONCETTO DI DIO.

Muovendo dal principio stabilito dalle indagini precedenti, che Dio può esser conosciuto, vediamo sorgere rispetto a tale cognizione varie questioni, e primieramente, in che sta siffatta cognizione, in secondo luogo, da chi Dio può esser conosciuto, ed infine come, per qual via se ne può raggiungere la cognizione.

Quanto alla prima questione, si noterà che la vera ed essenziale cognizione di Dio non sta nella cognizione della sua esistenza, bensì della sua natura, o, come dicesi, della sua essenza. È un errore della mente analitica astratta il credere che, dimostrando l' esistenza di Dio, si scioglie il problema intorno a Dio. Nel fatto non si spiega e non si scioglie nulla. E non si scioglie nulla, perchè l'esistenza di Dio è una conseguenza della sua essenza, onde se non s'intende e si dimostra questa, non s'intende e dimostra neanche quella, mentre nella dimostrazione dell'essenza si contiene come necessaria conseguenza anche quella dell'esistenza. Ed, invero, Dio non è Dio perchè esiste, ma perchè tale è la sua natura, perchè, in altre parole, la sua natura è cosifatta che non può non esistere. E conoscendo la sua natura, si conosce non solo la sua esistenza, ma ciò che è il più essenziale anche nella cognizione della sua esistenza, il come esiste.

Perocchè, se Dio esiste, certo non esiste come la pianta o l'animale, ma nel modo che è conforme alla sua natura, o, per parlare con più precisione, secondo la forma essenziale del suo essere, cioè, della sua natura. Onde, anche sotto questo rispetto, l'atto della mente che afferma la esistenza di Dio è subordinato a quello più alto della cognizione della sua natura, per modo che, tolto questo, cade anche la prova dell'esistenza. E ciò compresero i filosofi de'quali è questione, poichè è intorno alla natura divina che si aggirano e concentrano le loro investigazioni (1).

Ma da chi Dio può esser conosciuto? Da tutti o da pochi, o, meglio, da pochissimi?

E difatti, ammettendo Dio, si ammette in pari tempo

(1) È, dico, la mente analitica astratta, in altra parola, non sistematica che, spezzando gli enti, e quindi i rapporti e l'unità delle cose, attribuisce a tal questione un significato e una importanza che non le competono, mentre trascura e lascia da banda, per ignoranza o impotenza, la questione essenziale e decisiva, e da cui l'altra dipende. L'esistenza, così argomentano Cartesio e S. Anselmo, è contenuta nella nozione dell'ente perfetto, dunque l'ente perfetto esiste. — Ma l'ente perfetto non è la pianta o l'animale, o altro, e la sua esistenza non è l'esistenza della pianta, o dell'animale o d'altro, bensì è l'ente perfetto che, appunto perchè è l'ente perfetto, si distingue da ogni altro ente, e perciò stesso la sua esistenza si distingue da ogni altra esistenza. Ora se non si dimostra l'idea di perfezione, e dell'assoluta perfezione, e altresì dell'esistenza quale questa si attua nell'assoluta perfezione (il che è dimostrare la natura dell'ente perfetto) che valore e che significato può avere la così detta prova ontologica? Mentre, al contrario, dimostrando l'assoluta perfezione, si dimostra in pari tempo non solo l'esistenza e la necessità dell'esistenza, ma altresì *il come* dell'esistenza dell'ente perfetto.

che si conosce. Perchè di ciò che non si conosce non si può nulla affermare, nè che sia, o non sia, e meno anche, come sia. L'ateo, gli è vero, non ammette Dio, e quindi non lo conosce e non sente il bisogno di conoscerlo. Anzi è ateo perchè pone il suo sapere nella negazione di Dio. Ma, in primo luogo, non si può affermare che realmente vi sia un ateismo, e che colui che si atteggia ad ateo lo sia effettivamente nel fondo della sua coscienza. Ad ogni modo, la filosofia o, meglio, la scienza in generale non può e non deve pigliare l'ateismo sul serio, perchè, come l'ho qui su notato, l'ateismo, intendo l'ateismo conseguente, è una negazione della scienza, una forma dello scetticismo. In altre parole, non è una forma, ma la negazione della scienza. Dirò di più, ed è che l'ateismo è la negazione della natura umana, s'egli è vero che l'uomo sia specialmente uomo pel sapere, e per la cognizione di quel principio che è il principio di ogni essere e di ogni cognizione. Onde l'animale è animale appunto perchè non gli è dato di conoscer Dio, e di unirsi a Dio in codesta cognizione. Il *dicit insipiens in corde suo: non est Deus*, esprime un pensiero profondo, il pensiero, cioè, che la scienza, quale che sia, che esclude Dio, e si lusinga d'inalzar l'edificio scientifico all'infuori di codesta cognizione che n'è la chiave maestra, non è scienza, bensì insipienza.

Ma se Dio è il bisogno più universale e più profondo dell'uman genere, per siffatta guisa ch'io non posso e non ho il diritto di affermare la mia umanità che mediante quel nesso che mi unisce a Dio, e se codesto

nesso è riposto nella cognizione di Dio, ne segue di necessità che Dio può, e non solo può, bensì deve esser da tutti conosciuto. Il *conosci te stesso* scolpito sul frontone del tempio di Delfo nasconde questo pensiero. « Il primo e più urgente tuo dovere è quello di conoscer te stesso. Entra in questo tempio e adora il nume che vi ha la sua sede. Non altra è la via che potrà condurti alla cognizione di te stesso ». Questo è il significato del famoso precetto.

Ma qui sta la difficoltà, il nodo del problema.

Se il conoscere in generale, si dirà, è il più arduo compito dell' umana intelligenza, come si può ammettere che l' ente assoluto in cui si nasconde la ragione profonda delle cose, e che per ciò appunto è stato chiamato misterioso e imperscrutabile, sia un obbietto accessibile a tutte le intelligenze? Sembra, al contrario, che debba essere precisamente l' ente che solo a pochissimi, e a nessuno forse è dato conoscere.

Vediamo. La nostra tesi è che Dio è conosciuto, ed è conosciuto ad un tempo da tutti e da pochissimi. Cosa è conoscere?

Conoscere le cose è conoscerne la natura, e quindi quelle relazioni che sono a questa conformi, o, a meglio dire, sono elementi essenziali della loro natura ed esistenza. La pianta, l' animale, od altro sono quel che sono per la loro natura, nella quale sono compresi in modo determinato ed invariabile gli esseri circostanti, il suo ambiente. Ora un essere, quale che sia, è essenzialmente conoscibile, o, se vuolsi, la conoscibilità è un elemento integrante della sua natura.

Ed invero, nulla può essere senza e fuori della sua ragione d'essere, la quale costituisce il perchè e come è, e ad un tempo il perchè e il come delle sue relazioni. Quindi l'ente non conoscibile è una specie di *contradictio in terminis*, poichè sarebbe un ente privo di ragion d'essere. La cognizione è, adunque, l'attuazione, mediante e nella intelligenza, della conoscibilità delle cose. Le cose sono essenzialmente conoscibili, e l'intelligenza intervenendo e ponendosi con esse in relazione fa sì che da puramente conoscibili divengono conosciute. Ma se le cose sono conoscibili, o, in altra parola, intelligibili, l'intelligenza, dal canto suo, è fornita della facoltà d'intendere, e d'intender ciò in che risiede la cognizione, vale a dire, la natura delle cose. E l'intelligenza è l'intelligenza perchè è così fatta, fatta, cioè, per intendere, ed è l'intelligenza intendendo. Vi potranno avere varî modi e gradi nell'intendere, ma l'intendere è l'essenza dell'intelligenza, come il riscaldare è l'essenza del fuoco. Quindi la sfera della cognizione è la sfera ove si attua nelle sue varie forme l'unità dell'intelligenza e dell'intelligibile, e l'ente che dicesi conosciuto costituisce appunto codesta unità (1).

Ma più un ente è conoscibile, e più è fatto per es-

(1) *Il conosciuto* non è nè l'intelligenza (νοῦσ) nè l'intelligibile (τὸ νόουμένον), ma il τὸ νοητόν, cioè, l'intelligenza che è divenuta l'intelligibile, e l'intelligibile che è divenuto l'intelligenza, in altra parola, è l'unità dell'intelligenza e dell'intelligibile, o, come noi diciamo, del subbietto e dell'obbietto. E questa unità è lo spirito. Perchè lo spirito è la sfera del sapere, ove il conoscibile diviene conosciuto.

ser conosciuto. La conoscibilità di un essere è la conoscibilità della sua natura, a questa conforme e da questa determinata. Onde più alta, che è come dire, più determinata, più concreta e quindi più universale e più necessaria è la sua natura, o, ciò che torna lo stesso, la sua ragion d'essere, e più è conoscibile. Ne segue che l'ente più conoscibile è altresì l'ente più conosciuto, per la stessa ragione che chi più può operare è anche colui che più opera. E ciò è vero anzitutto di Dio, dell'ente assoluto, o perfetto, come dicesi, il quale appunto perchè è l'ente perfetto, lungi di essere l'ente inconoscibile, è l'ente più conoscibile e più conosciuto. Perocchè il principio, o la causa delle cose in queste si manifesta ed è presente, in quanto in esse si manifesta. E il manifestarsi e comunicarsi risiede nell'intima natura della causa, e anzitutto della causa assoluta. Perchè, come dice Platone, nel suo linguaggio immaginoso e profondo, « Dio essendo buono, e il bene essendo scevro d'invidia, ha voluto che tutte le cose fossero, per quanto è possibile, simili a lui » (1). Onde l'universo è ripieno di Dio, e non vi ha cosa che non ci mostri l'impronta della sua presenza e della sua azione. E mosso appunto da siffatto pensiero S. Paolo pronunziava le note parole « in lui viviamo, ci muoviamo e siamo » parole cui fanno eco, perchè attinti alla stessa fonte, cioè allo stesso pensiero i canti ispirati de' poeti. « Ho inalzato gli occhi al cielo,

(1) Ἀγαθὸς ἦν, ἀγαθῷ δὲ οὐδεὶς περὶ οὐδενὸς οὐδέποτε ἐγγίγνεται φθόνος. Τούτου δὲ ἐκτὸς ὢν πάντα ὅ τι μάλιστα γενέσθαι ἐβουλήθη παραπλήσια ἑαυτῷ. Timeo VI.

canta il poeta arabo Dschelaleddin, e ho scorto un sol essere in tutta la distesa dello spazio: li ho abbassati, e ho scorto un sol essere in tutti i flutti spumeggianti. Ho guardato per entro il cuore, e vi ho scorto un oceano, un numero infinito di mondi, pieni di mille sogni, e in tutti i sogni ho scorto un sol essere, ecc. » (1).

Sicchè il filosofo, l'Apostolo, il poeta veggon Dio in ogni cosa; ma nel fatto non lo veggono che entro se stessi. Perchè Dio come Dio, come, cioè, ente assoluto, non si rivela in ogni cosa, ma solo nello spirito. Fuori dello spirito, nella natura, egli non esiste in se stesso e come se stesso, in altre parole, nella sua unità, ma fuori di se stesso e come immagine di se stesso. È il Dio morto, non il Dio vivente, non il Dio che afferma e riconosce se stesso nella sua verità ed unità assoluta. Alla stessa guisa che io non mi so nè mi affermo come ente spirituale nella mia verità e nella mia unità se non in quell'atto, mediante il quale supero la vita corporea e sensibile; così, e

(1) Ich sah empor, und sah in allen Räumen Eines,
Hinab, und sah in allen Wellenschäumen Eines.
Ich sah in 's Herz, es war ein Meer, ein Raum der Welten
Voll tausend Träumen, ich sah in allen Träumen Eines, ecc.

Traduzione di Rückert. Hegel cita nella sua *Filosofia dello Spirito* (§ 574) il canto intero tradotto da Rückert. Nella mia traduzione francese della *Filosofia dello Spirito* ho riprodotto la traduzione tedesca che Hegel chiama ammirevole, aggiungendovi una traduzione in prosa. V. su questo punto anche la *Blüthensammlung aus der morgenländischen Mystik* (*Antologia di Mistica orientale*) di Tholuck.

ciò in un senso più sostanziale e profondo, Dio non si afferma nella sua assoluta unità che come spirito assoluto. E perciò appunto Dio non si rivela come Dio che allo spirito e nello spirito, ma nello spirito che si eleva a lui, vale a dire, allo spirito infinito e che si spoglie della sua finitezza. Ora, lasciando qui da banda, per semplificare la questione, l'arte, le due sfere in cui si compie l'unione dello spirito finito e dello spirito infinito, dell'uomo e di Dio, sono la religione e la filosofia.

Come lo nota Hegel, la religione è fatta pei più, o meglio per tutti; la filosofia per pochi, anzi pochissimi. Il che potrà sembrare tanto più singolare, in quanto l'obietto della religione e della filosofia è lo stesso, cioè Dio, l'ente assoluto, l'assoluta verità. Si è però detto che se identico è il loro obietto, esse differiscono per la forma, cioè, pel modo onde questo obietto è da esse conosciuto; mentre nella religione l'obbietto assoluto esiste come sentimento, come rappresentazione, come fede; e nella filosofia come obietto pensato e dimostrato. E poichè avere il sentimento, rappresentarsi e credere è proprio dei *più*, ed è dei pochi invece il pensare e il dimostrare, si comprende come la religione sia fatta pei più, e la filosofia pei pochi. Ed è questa infatti la differenza della religione dalla filosofia quanto al loro obbietto. Ma fa d'uopo intenderne e determinarne il significato; il che non è possibile, se non pensando l'obietto assoluto sistematicamente e come un sistema. Che se invece si considera la rappresentazione, il sentimento e la

fede, da un lato, e il pensiero propriamente detto e la dimostrazione, dall'altro, come forme, come modi puramente subiettivi, e che non riguardano l'obietto assoluto; non si comprenderà come Dio sia in queste forme ad un tempo diverso ed identico a se stesso. Il vero è intanto che nella natura divina, in Dio come Dio, vi sono differenze, e ciò in qualunque maniera lo si concepisca; e vi è quindi in Dio il lato rappresentabile. Nella così detta creazione Dio si manifesta, e la manifestazione come tale trae seco la rappresentazione dell'assoluto; rappresentazione che esiste virtualmente nella natura, ma che si attua appunto nella religione. Imperocchè la religione presuppone il momento della scissura di Dio e del mondo, presuppone la contradizione ch'è appunto la creazione; ed essa, la religione, è la prima riconciliazione, il primo ritorno, il ritorno immediato all'unità. .

---

**(N. B. Lo scritto rimane a questo punto per esser morto l'Autore il 13 luglio 1885).**

15

# IL NOME ITALIA

MEMORIA LETTA

Alla Reale Accademia di Scienze Morali e Politiche di Napoli

DAL SOCIO

A. VERA

## PARTE SECONDA

Intorno ai misteri ricorderò primieramente quel che ho già accennato, (1) che cioè i misteri o, se vuolsi, il culto mistico poggia su un principio, e che tal principio non può esser altro che il principio stesso della religione. In altre parole, il culto mistico essendo una istituzione essenzialmente religiosa, nella natura stessa della religione deve risiedere il suo principio, la sua ragione, per tal guisa che, data la religione, è dato anche il culto mistico. Il concetto, o l' idea del culto mistico potrà variare, modificarsi nella sua applicazione e attuazione fenomenale, ma quale che sia la religione, sia pure la religione in cui la verità si è, come dicesi, pienamente rivelata, vi sarà sempre in essa, in quanto religione, (2) il lato nascosto e misterioso. Dato Dio,

(1) V. Parte prima p. 37, e s.

(2) Dico in quanto religione, perchè qui il nostro punto di vista non è la filosofia, ma la religione. Il punto di vista della religione

o, se vuolsi, il Dio, sia Giove, sia Dioniso od altro,
dato il mistero. Quindi il culto mistico implica un insegnamento che si distingue dal culto popolare, ma che in pari tempo è con questo in intima relazione, in quella relazione in che sta il principio con il fenomeno di cui è il principio. In tal senso il culto esterno e popolare può considerarsi come una espressione simbolica del culto mistico. Dico in tal senso, perocchè il vero simbolo non è un segno, una rappresentazione subbiettiva, artificiale e meramente convenzionale della cosa da esso significata. Questo non è il vero simbolo, il simbolo, cioè, fondato sul rapporto intrinseco e obbiettivo della rappresentazione e della cosa rappresentata. Il fallo, ad esempio, è un vero simbolo del Dio che è inteso a significare. Non è bensì il Dio nella sua unità e assolutezza, ma è l'apparizione e l'essere fenomenale del Dio in quella sfera della generazione che il fallo è per natura chiamato a rappresentare ed attuare. Alla stessa guisa il linguaggio è un simbolo del pensiero. Esso non è il pensiero nella sua assoluta verità ed esistenza, ma è il pensiero che si estrinseca, che crea un immagine di se stesso, che

è espresso dal *fides quærens intellectum* di S. Anselmo. È la fede che aspira all'assoluto, e all'assoluta cognizione. E appunto in questa aspirazione sorge il mistero. Perocchè mentre l'obbietto assoluto, Dio, si manifesta interiormente come ente assoluto nella coscienza, vi si manifesta però ancora avvolto nelle ombre della immagine e della rappresentazione sensibile. Donde l'insegnamento mistico e teologico. È questo un punto che ho trattato in parecchi miei scritti.

dà a se stesso un'esistenza sensibile come pensiero (1).

Ne segue, come l'ho già accennato, che l'origine ideale, la fonte prima de' misteri scaturisce dall'intima ed ascosa natura della divinità cui sono dedicati, e che la ragione e l'opera della iniziazione consistono appunto in quegli insegnamenti e in quelle pratiche che purificano e disciplinano l'anima e la pongono in grado di elevarsi alla contemplazione di codesta natura. Dobbiamo quindi rigettare quelle spiegazioni che, quantunque in forma e per vie diverse, vengono tutte a far capo al comune concetto, che la dottrina de' misteri s'indirizzava più agli occhi che all'intelligenza, che consisteva, cioè, in una mostra di suppellettili e oggetti sacri (2), o in una rappresentazione drammatica del mito di Demetra e Persefone (3),

(1) Dico come pensiero, perocchè il linguaggio non è quel che è come immagine, o simbolo della pianta, dell'animale o d'altro, ma come simbolo pensato e del pensiero, in altra parola, il linguaggio è il pensiero nell'immagine di se stesso. La parola *Dio*, ad esempio, non ha ragion d'essere, non esiste, e non ha quel significato che ha se non in quanto viene generata dal pensiero di Dio, ed esprime e contiene codesto pensiero, come può esprimerlo e contenerlo.

(2) Clemente Alessandrino (*Cohort. ad Gent.*) descrive gli oggetti che contenevano gli scrigni mistici de' misteri eleusini. Erano focacce di forma particolare, melagrane, edera, sale ecc. Solo all'iniziato era permesso di trarli fuori dallo scrigno, di porli in un cestello, e riporli poi nello scrigno. Ai non iniziati era vietato di assistere alle mistiche cerimonie, e non poteano guardarle neppure dai tetti.

(Τὸν κάλαθον κατιόντα χαμαὶ θασεῖσθε βέβαλοι
Μηδ' ἀπὸ τοῦ τέγεος. Callim. Inno a Demetra, 5).

(3) Lo stesso Clemente Alessandrino designa col nome di dram-

o in una descrizione esplicativa di questo mis... traeva il processo della vita della pianta dal mome... che la terra riceve il germe fino alla maturazione d... frutto (1), onde nel fatto le feste di Eleusi non sarebbero state celebrate che in onore di una specie di economia rurale, e la dottrina de' misteri non sarebbe stata che un *Cours d' agriculture*, secondo l'espressione di non ricordo quale scrittore francese.

In queste varie spiegazioni vi è tutto, meno l'essenziale, cioè la ragione de' misteri. E difatti in tutte codeste cose, rappresentazioni, mostre, azioni, cerimonie e insegnamenti non vi ha nulla di misterioso e di vietato, nulla che non avesse potuto esser rappresentato e insegnato sia nella cerchia della religione pubblica, sia anche sulla scena, o in altra forma poetica o scientifica qualsiasi (2). Perocchè non era vietato d...

ma mistico le rapprosentazioni o le azioni (δεικνύμενα e δρώμενα, *oggetti mostrati e cose fatte*) che avean luogo ne' misteri eleusini. Δηὼ καὶ Κόρη δρᾶμα ἐγενέσθαν μυστικόν, καὶ τὴν πλάνην καὶ τὴν ἁρπαγὴν καὶ τὸ πένθος ἡ Ἐλευσὶς δᾳδουχεῖ. Clem. Ales. ib. Si noti che Clemente Alessandrino è cristiano, e che lo scopo degli scrittori cristiani è d'invilire la religione pagana, mostrando a modo loro che in essa non vi ha nessuna verità. E questo scopo credevano anzitutto raggiungerlo invilendo i misteri che contenevano il più alto insegnamento, l'insegnamento spirituale delle antiche religioni.

(1) È la spiegazione data da Paulus e da Voss.

(2) A proposito della spiegazione di Paulus e Voss Schelling fa le seguenti osservazioni. « E così queste feste di Eleusi che destavano l'entusiasmo della Grecia intera non sarebbero che solennità religiose che attiravano il popolo mediante rappresentazioni imitative, o di personaggi allegorici, e nelle quali si vedeva come l'agricoltura, allorchè è convenevolmente condotta (forse secondo i

rappresentare sulla scena il ratto di Persefone, e gli errori e i lamenti di Demetra. Ed è questo appunto il soggetto dell'inno omerico a Demetra, e dell'inno alla stessa Dea di Callimaco (1).

regolamenti di una buona polizia, o di una legge di economia agraria studiata a fondo) proceda dalla seminagione ai giorni festivi della raccolta. E come dobbiamo raffigurarci codesto spettacolo imitativo della coltura della terra? Era forse la scena, sulla quale si rappresentava l'azione, coverta di terra, e vi si facea forse comparire l'aratro tirato da buoi? E in siffatti spettacoli imitativi non si dovea neppure dimenticare il concime, l'*anima* dell'azienda agraria. E forse anche vi si mostrava come crescesse il seme bene apparecchiato, per modo che lo spettatore se non potea sentirlo, potea per lo meno vederlo crescere. Che insulsaggini? E qual era poi lo scopo di codeste rappresentazioni? Era forse che l'agricoltore vi vedesse ciò ch'egli assai meglio vedeva ed eseguiva egli stesso giornalmente nella natura, e che non potea che sembrargli ridicolo in siffatte imitazioni? E doveano davvero essere assai semplici quegli uomini religiosi (*Tempelbesucher, frequentatori di tempi*) che si apparecchiavano col digiuno ed altri esercizi a simili iniziazioni, per poi poter dire come i frequentatori di teatri nel noto epigramma di Schiller.

« Noi qui cerchiamo e troviamo i nostri stessi guai, e le nostre stesse miserie ».

(*Unseren* Jammer und Noth suchen und finden wir hier).

No! Non era sì smisuratamente goffa e balorda l'antichità come lo vorrebbero taluni interpetri che, illustratori dell'antichità per gl'ignoranti, sono per quelli che sanno veri oscurantisti, e che si adoperano, a così dire, per istinto a tutto distruggere, e defraudare anche l'antichità di ciò che potrebbe confondere le loro meschine e vuote concezioni » (*Philosophie der Mythologie.* Vol. II. Vorlesung 27, p. 640).

(1) Nell'inno omerico a Demetra vi sono dati che, se non rivelano, accennano a un più alto insegnamento nei misteri eleusini. E così vi è detto che Demetra insegnò a Trittolemo, a Diocle ecc. Δρησμοσύνην ἱερῶν, l'*efficacia delle sacre cose* (v. 476); e quanto allo scopo dei mi-

Che nei misteri vi fossero riti, rappresentazioni, oggetti *fatti per gli occhi* si comprende. E vi doveano essere, perchè vi son gradi in ogni iniziazione, o, se vuolsi, in ogni insegnamento, anche nel filosofico. Vi ha, cioè, il momento esoterico che è una preparazione, un avviamento alla più alta e finale iniziazione. Si deve però notare che anche il lato esoterico ha un carattere, un significato proprio, il quale gli viene impartito appunto dall'obbietto finale dell'insegnamento. Lo scrigno mistico, ad esempio, e gli oggetti in esso contenuti si distinguevano dagli oggetti e dalla suppellettile del culto pubblico non per la loro natura esterna e materiale, ma per la loro intenzione e finalità interna, cioè dire per la loro relazione con l'obbietto che erano destinati a rappresentare. Ciò

steri, Demetra stessa lo indica e definisce nel passo già citato (Parte 1.ª p. 46) « Io stessa istituirò i misteri perchè santamente operando (εὐαγέως ἔρδοντες) voi in avvenire vi propiziate il mio animo (o meglio) la mia mente (ἐμὸν νόον ἱλάσκοισθε) ». E dopo aver enumerato i benefici che questa istituzione ha arrecati all'uomo, l'autore dell'inno esclama

ὄλβιος, ὃς τάδ' ὄπωπεν ἐπιχθονίων ἀνθρώπων. (480)

(Felice tra gli uomini terrestri chi ha veduto queste cose; cui queste cose sono state rivelate. L'epopta).

Ora, domando io, quale sarebbe l'efficacia delle sacre cose, e come avverrebbe la riconciliazione dell'uomo con la mente della Divinità, riconciliazione che deve essere il suggello di una vita spesa santamente, e infine quale sarebbe l'invidiabile felicità promessa all'uomo, se le sacre cose, i sacri riti e i sacri insegnamenti stessero nel cavar fuori da un forziere focacce, sale ecc., a porli in una cestola e, dopo averli ben guardati, riporli nel forziere, ovvero nell'assistere a un corso di agricoltura, o anche alla rappresentazione del ratto di Persefone e dei lai di Demetra?

viene anche significato del noto detto « *Molti portano il tirso, ma pochi sono quelli che Bacco ispira* » (1) detto pronunziato dal Ierofante nella celebrazione de' misteri.

Si dirà: se la dottrina arcana insegnata ne' misteri, e che costituisce ad un tempo la ragion d'essere di questi, e il più alto grado dell'iniziazione, l' Ἐποπτεία, volgeva intorno alla natura della divinità, siffatta dottrina era adunque una dottrina filosofica, una specie di metafisica. Ora come si può ammettere che in quei tempi vi fosse un insegnamento filosofico? Come si può ammettere che vi fosse siffatto insegnamento negli antichissimi misteri di Samotracia la cui istituzione rimonta ai tempi omerici, tempi eroici e poetici, e per nulla filosofici? Chè anzi il carattere peculiare, la bellezza e l'attrattiva immortale e insuperabile di quei tempi stanno nella espressione spontanea, ingenua e immaginosa del pensiero e nell'assenza della riflessione filosofica. Così Omero può ben chiamare Giove *padre degli uomini e degli Dei*, o il Dio *che supera in sapienza uomini e Dei, il fattore dell'uni-*

(1) Ναρθηκοφόροι μὶν πολλοί, Βάκχοι δί τι παῦροι, che sarebbe più esatto tradurre: « *molti portano il tirso, ma pochi sono i Bacchi* » cioè quelli che s' immedesimano con Bacco, intendendone e imitandone la natura. Questo detto ci è stato conservato da Platone (Fed. XIII. 69, d. e), e secondo il commentatore di Platone Olimpiodoro sarebbe un verso orfico. Platone l'applica alla filosofia facendo notare che pochi son quelli che hanno rettamente filosofato (οἱ πιφιλοσοφηκότισ ὀρθῶσ). Vale a dire che come nei misteri molti sono gl' iniziati, ma pochi quelli che si elevano alla conoscenza della natura del Dio, i veri epopti, così molti sono i cultori della filosofia — *i dilettanti* — ma pochi quelli che si elevano ed attuano il vero concetto della filosofia, i veri filosofi.

*verso*, (1) ma questi ed altri simili concetti (2) non sono parto di una indagine filosofica intorno alla natura di Giove, bensì intuiti spontanei, irriflessi, figli dell'ispirazione poetica, ed espressi in quella forma che è propria della poesia.

Ma, primieramente, è mio parere che i tempi omerici non solo, ma altresì i tempi anteriori ad Omero, e che, per fissarli con un nome, chiamerò pelasgici, (3) non sono quali generalmente si rappresentano, tempi, cioè, puramente mitici e poetici, e che escludono il pensiero riflesso e filosofico. Certo non vi ha una filosofia nel senso rigoroso e proprio della parola, ma vi ha un pensiero riflesso e filosofico, intendendo con ciò il pensiero che si eleva al di sopra del mondo fenomenico, all'ideale non solo, ma eziandio all'unità. E quando anche siffatto pensiero non fosse in Omero, non ne segue che non potesse essere altrove. È come si dicesse che non vi era un insegnamento fi-

(1) Ζεῦ πάτερ, ἦ τέ σέ φασι περὶ φρένας ἔμμεναι ἄλλων
Ἀνδρῶν ἠδὲ θεῶν, σέο δ' ἐκ τάδε πάντα πέλονται. Ili. XIII, 631-32. (Invocazione di Menelao) (Padre Giove, certo dicono che tu superi in sapienza gli uomini e gli Dei, e che tutte codeste cose sono da te fatte).

(2) Come sarebbero — Τοῦ (di Giove) γὰρ κράτος ἐστὶ μέγιστον. Ili. IX. 25.
— Θεοὶ δέ τε πάντα ἴσασιν. Odys. IV 379.
— Τοῖος γὰρ νόος ἐστὶν ἐπιχθονίων ἀνθρώπων
Οἷον ἐπ' ἦμαρ ἄγῃσι πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε. Odys. XVIII. 336-7

(3) Nel fatto i Pelasgi e le emigrazioni pelasgiche formano una zona mitico-storica che abbraccia i tempi anteriori ad Omero, i tempi omerici, ed i tempi posteriori a questi, poichè esistevano popolazioni pelasgiche anche ai tempi di Erodoto, quantunque non fossero che avanzi, e avanzi degeneri della loro stirpe. V. su questo punto, Parte prima, e più innanzi.

losofico ai tempi del Tasso e dell' Ariosto, o di Shakspeare, ed anche di Goethe e di Schiller, perchè non si trova siffatto insegnamento nella *Gerusalemme liberata*, o nell' *Orlando furioso*, o in non so qual dramma di Shakspeare, o nel *Faust*, o nell'*Ermanno e Dorotea*, o nel *Wallenstein*. Ma è egli poi vero che ne' poemi omerici non vi sia un pensiero che, se non espresso in forma filosofica, accenna ad una sfera che supera il mito, la religione popolare e la poesia?

Nella storia della Filosofia vengon compresi i così detti sette savî (1) che si considerano come i precursori immediati delle scuole filosofiche propriamente dette, le quali incominciano con un di loro, con Talete. Ora la mia tesi è che vi ha un pensiero più profondo e più filosofico in Omero, benchè espresso in forma poetica, che nei precetti de' sette savî, non esclusa la dottrina di Talete. Perocchè un pensiero che concepisce Dio come principio sapiente, che fa ed ordina le cose, è un pensiero più alto e più vero di quello che pone a principio delle cose l'acqua. Nel fatto il νοῦσ

(1) Dico sette savi, perchè tale è il numero più generalmente ammesso. Ma incerto e indeterminato è il loro numero. Dicearco ne noverava dieci, e Ermippo fino a diciassette. E si comprende. La loro dottrina, seppur può così chiamarsi, è compresa in poche sentenze distaccate e saltuarie, contenenti regole di morale pratica e, a così dire, pedestre, come sarebbe ἐγγύα, πάρα δ' ἄτα (*guardati, la sventura ti sta vicino*), o μέτρον ἄριστον (*il meglio è la misura*), o μηδὲν ἄγαν (*nulla di troppo*). Onde il nome di savio ha potuto estendersi a tutti coloro che hanno enunciato simili sentenze. E davvero, anche sotto questo rapporto, vi è più ricchezza e più profondità di pensiero, e quindi più sapienza e più filosofia in Omero che nelle sentenze di codesti savi.

di Anassagora non è che una enunciazione ed una esposizione più determinata del pensiero omerico. E che siffatto pensiero di un principio dirò così ideale e spirituale assoluto, principio che Omero designa indistintamente col nome di Giove, o di Dio, domini nei poemi omerici, viene dimostrato non pure dai passi qui sopra citati (1), ma da altri e numerosi luoghi sì dell' Iliade che dell' Odissea ove Omero l' espone fondendolo, per così dire, in quel ambiente di elementi poetici e religiosi in cui si movea e di cui è il sommo interprete. E, per addurne qualche altro esempio, il vigesimo libro dell' Iliade si apre con un consiglio degli Dei, i quali, chiamati da Giove, si affrettano ad accorrere muovendo ciascuno dalla sua sede. L' adunanza non dura che brevi istanti. Nettuno domanda a Giove perchè li ha convocati, e se non li ha forse convocati per deliberare intorno ai Greci e ai Troiani che stanno in procinto di venire a battaglia. Al che Giove risponde:

« Ἔγνωσ, Ἐννοσίγαιε, ἐμὴν ἐν στήθεσσι βουλήν
Ὧν ἕνεκα ξυνάγειρα· μέλουσί μοι, ὀλλύμενοί περ.
Ἀλλ' ἤτοι μὲν ἐγὼ μένεω πτυχὶ Οὐλύμποιο
Ἥμενοσ, ἔνθ' ὁρόων φρένα τέρψομαι· (2) οἱ δε δὴ
ἄλλοι

(1) P. 8. note 1 e 2.

(2) È questa un' espressione che rammenta Aristotele, il quale, descrivendo (Met. L. XII, 7) la natura divina, pone l' atto supremo della vita divina nella *teoria*. Καὶ ἡ θεωρία τὸ ἥδιστον καὶ ἄριστον. Nella teoria, nell' atto contemplativo, speculativo della mente è riposto ciò che vi ha di più dolce e di migliore. Ed il guardar di Giove dalle vette dell' Olimpo, e il rallegrarsi nell' animo suo, e la cura

"Ἔρχεσθ', οφρὰ ἂν ἵκησθε μετὰ Τρῶασ καὶ
'Αχαιοὺσ·
'Αμφοτέροισι δ' ἀρήγεσθ' ὅπη νόοσ ἐστὶν
ἑκάστου. » (1)

La sapienza e la potenza mediante le quali Giove, padre degli uomini e degli Dei, fa, ordina e governa le cose, prende qui una forma più poetica, ma in pari tempo più determinata e più profonda. Perocchè qui Giove

che si prende de'mortali sono atti ideali, quali possono solo attuarsi nell' unità della mente divina. Altro non è, a parer mio, il pensiero omerico rettamente interpretato.

(1) Tradotto letteralmente: « Tu hai inteso, Nettuno, il consiglio (*che è*) nel mio petto, *(e chi sono quelli)* per i quali vi ho radunati. Quantunque mortali (*essi*) mi stanno a cuore. Ma certo (*) io me ne starò seduto sulle vette dell'Olimpo donde guardando diletterò il (*mio*) animo. Voi altri andate finchè giungerete tra i Troiani e gli Achivi. E soccorreteli entrambi, secondo è *(vi detta)* l'animo di ciascun di voi ». È noto che gli Dei erano divisi, taluni parteggiando per i Greci, ed altri per i Troiani.

(*) Con questa affermazione Omero ha voluto significare che la sede propria di Giove, quella che è conforme all'altezza e maestà della sua natura, sono le regioni celesti, mentre il discendere nelle regioni sublunari e terrestri è proprio della natura degli Dei ed una delle loro funzioni. Il che è espresso dalle parole: *Voi altri andate* ecc. E in un altro luogo (*Ili.* V. 318 e seg.) gli Dei vengono rappresentati come immortali, ma in pari tempo come aventi un corpo, e un corpo nudrito e animato da un sangue divino (*ἄμβροτον αἷμα*, l'*icore* (ἰχὼρ) sangue prodotto dall'ambrosia e dal nettare), e quindi anch'esso immortale. Ed è appunto come aventi un corpo che gli Dei discendono dall'Olimpo, intervengono nelle faccende e nei dissidî dell'uomo mortale, e sottostanno a certe condizioni cui sottosta l'ente corporeo. Essi, cioè, possono sentire il dolore, esser vinti, fatti prigionieri e feriti dall'uomo mortale. Venere, Marte, il Dio omicida, e perfino Giunone e Plutone, la sposa e il fratello di Giove, non si sottraggono a codesto destino. E per vincere il dolore e guarire essi debbono far ritorno all'Olimpo ove Peone, il medico di Giove, li sana spargendo farmachi salutari sulle loro ferite.

adopera come mediatori ed esecutori della sua sapienza e potenza gli Dei, i quali hanno e devono avere, appunto perchè diversi, volontà e fini diversi ed opposti. Però queste volontà e questi fini sono unificati in Giove. E Giove si rallegra nell'animo unificando e conciliando in sè le lotte non solo degli uomini mortali, ma altresì degli Dei immortali, lotte che non altri, bensì egli stesso ha suscitate (1).

E qui si ha il primo presentimento, il primo intuito della vera unità, di quella unità che è il principio della filosofia, e che svolgendosi e prendendo una forma filosofica si attuò poi anzitutto nelle dottrine di Anassagora, di Platone e di Aristotele. Intendo dire che la vera unità è l'unità delle differenze, le quali sono sue differenze. E gli Dei sono le differenze di Giove, inquantochè Giove è il loro padre, e ciascun di loro eseguisce, a seconda della sua natura, i decreti della sapienza e del volere di Giove (2). Donde chiaro appare

(1) Nel canto di Demodoco (Odys. VIII, 81-82) è detto che Agamennone si recò a consultare l'oracolo di Apollo a Delfo quando « stava maturando il principio de' mali che incolsero ai Troiani e ai Greci *per il volere del sommo Giove* » (τότε γάρ ῥα κυλίνδετο πήματος ἀρχὴ Τρωσί τε καὶ Δαναοῖσι, Διὸς μεγάλου διὰ βουλάς). Anche il dissidio di Achille ed Agamennone che recò *infiniti dolori ai Greci* (ἣ μυρί' Ἀχαιοῖς ἄλγε' ἔθηκεν) avvenne *per il volere di Giove*. (Διὸς δ' ἐτελείετο βουλή) Il. I. 2-5).

(2) Gli è chiaro che nel pensiero di Omero gli Dei non sono meri individui corporei e sensibili, ma rappresentano e incarnano qualità, potenze, attributi di Giove. Non sono certo ancora le idee platoniche, ma alcunchè che loro somiglia. È, dirò così, il soffio dello stesso spirito che si manifesta primieramente come spirito poetico, e che svolgendosi e addentrandosi nella natura delle cose e di se stesso si attua come spirito filosofico. Onde il mondo di Giove è

che anche in Omero vi sono due teologie, una teologia popolare ed exoterica, ed una teologia ideale e nascosta.

degli Dei omerici può considerarsi come il prodromo della filosofia platonica e aristotelica. E mediante l'idealità che forma, a dir così, la trama dei poemi omerici si spiega come la stessa divinità vi appaia sotto varie forme sensibili. Perocchè ciò suppone il pensiero che pensa una certa natura ideale immutabile, la quale si manifesta esteriormente in diverse guise. E questa idealità spicca anzitutto nel pensiero della unità suprema di Giove rispetto agli Dei, pensiero che torna sovente nei poemi omerici, e che si vede dominare come pensiero direttivo e finale nella mente di Omero. E difatti l'unità dei poemi omerici non è nè in Achille nè in Ulisse, nelle vicende e nei destini della loro vita, e neppure negli Dei la cui volontà e potenza sono subordinate, limitate ed opposte, bensì nella sapienza e volontà di Giove che tutto regge e cui uomini e Dei sono soggetti. E sul limitare della sede di Giove son posti i due vasi di cui parla Achille, (Ili. XXIV, 527-530) e che contengono il bene e il male che Giove distribuisce e mescola a suo talento. Ed a viemaggiormente chiarire questo punto ai luoghi sovraccitati ho creduto bene aggiungere i seguenti. Nell'Iliade (L. XI, 73-83) mentre i Greci e i Troiani combattono aizzati da Eris, la Dea della discordia, che sola assiste alla pugna e ne gode, gli altri Dei se ne stanno tranquilli nelle loro sedi sparse lungo le falde dell'Olimpo, accusando però Giove di favorire o, come dice Omero, impartir gloria (κῦδοσ ὀρέξαι) ai Troiani. «Ma il padre Giove di loro non si cura, e seduto in disparte da loro lontano esulta nella sua gloria, guardando e la città dei Troiani e il naviglio degli Achei, e il fulgor del ferro, e gli uccisori e gli uccisi». Ma la descrizione più energica della natura di Giove ce la porge il libro ottavo dell'Iliade. Giove ha dovuto osservare che gli Dei non sono sempre ossequenti ai suoi voleri. Perciò li raduna e rivolge loro le seguenti minacciose parole. Cito il testo perchè una traduzione, per quanto accurata o elegante possa essere, non può ritrarne la bellezza e conservarne il sapore natio.

Κέκλυτέ μευ, πάντεσ τε θεοί, πᾶσαί τε θέαιναι,
ὄφρ' εἴπω, τά με θυμὸσ ἐνὶ στήθεσσι κελεύει.

Si dirà forse ch' io pongo nel pensiero omerico ciò che non v'è, e che trasformo Omero in filosofo.

Ma a me sembra che la cosa stia come io l' intendo,

μήτε τισ οὖν θήλεια θεὸσ τόγε, μήτε τισ ἄρσην
πειράτω διακέρσαι ἐμὸν ἔποσ· ἀλλ' ἅμα πάντεσ
αἰνεῖτ', ὄφρα τάχιστα τελευτήσω τάδε ἔργα.
ὃν δ' ἂν ἐγὼν ἀπάνευθε θεῶν ἐθέλοντα νοήσω
ἐλθόντ' ἢ Τρώεσσιν ἀρηγέμεν ἢ Δαναοῖσιν,
πληγεὶσ οὐ κατὰ κόσμον, ἐλεύσεται Οὔλυμπόνδε·
ἤ μιν ἑλὼν 'ρίψω ἐσ Τάρταρον ἠερόεντα,
τῆλε μάλ', ἧχι βάθιστον ὑπὸ χθονόσ ἐστι βέρεθρον·
ἔνθα σιδήρειαί τε πύλαι καὶ χάλκεοσ οὐδόσ,
τόσσον ἔνερθ' Ἀΐδεω, ὅσον οὐρανόσ ἐστ' ἀπὸ γαίησ·
γνώσετ' ἔπειθ', ὅσον εἰμὶ θεῶν κάρτιστοσ ἁπάντων.
εἰ δ', ἄγε, πειρήσασθε, θεοί, ἵνα εἴδετε πάντεσ·
σειρὴν χρυσείην ἐξ οὐρανόθεν κρεμάσαντεσ,
πάντεσ δ' ἐξάπτεσθε θεοί, πᾶσαί τε θέαιναι·
ἀλλ' οὐκ ἂν ἐρύσαιτ' ἐξ οὐρανόθεν πεδίονδε
Ζῆν', ὕπατον μήστωρ', οὐδ' εἰ μάλα πολλὰ κάμοιτε.
ἀλλ' ὅτε δὴ καὶ ἐγω πρόφρων ἐθέλοιμι ἐρύσσαι,
αὐτῇ κεν γαιῃ ἐρύσαιμ', αὐτῇ τε θαλάσσῃ·
σειρὴν μὲν κεν ἔπειτα περὶ 'ρίον Οὐλύμποιο
δησαίμην· τά δέ κ' αὖτε μετήορα πάντα γένοιτο.
τοσσον ἐγὼ περί τ' εἰμί θεῶν, περί τ' εἰμὶ ἀνθρώπων.
Ὣσ ἔφαθ'· οἱ δ' ἄρα πάντεσ ἀκὴν ἐγένοντο σιωπῇ,
μῦθον ἀγασσάμενοι· μάλα γὰρ κρατερῶσ ἀγόρευσεν. (Il. VIII, 5-57).

L'*aurea catena* di cui è discorso in questo luogo, e che avvince e solleva gli uomini, gli Dei e le cose tutte, è stata interpetrata in varie guise. Ma quale che sia l' interpetrazione che si voglia adottare, vi è un punto intorno a cui non può cader dubbio e nel quale tutti gl' interpreti devono convenire, che, cioè, l' aurea catena è una catena ideale di cui tutti gli anelli fanno capo a Giove, e che solo Giove può con essa avvincere e sollevare l' universo. Anche qui nel legger questo passo s' offre spontanea al pensiero la bella espressione di Aristotele che, esponendo il suo concetto di Dio, conchiude con le note parole: ἐκ τοιαύτησ ἄρα ἀρχῆσ ἤρτηται ὁ οὐρανὸσ

poichè la mia è una interpretazione obbiettiva, fondata, cioè, su Omero stesso. Ed invero, nessuno, credo, *sanæ mentis* vorrà intendere in senso letterale che Giove se ne stesse seduto sulle cime dell' Olimpo, come io sto seduto nella mia seggiola, o che guardasse i Greci e i Troiani, come io guardo il sole e la luna; ovvero che l'aurea catena, di cui è discorso nel passo qui su citato, e con la quale Giove avvince e solleva gli uomini, gli Dei e l' universo, nella mente di Omero fosse proprio una catena di metallo fabbricata in non so quale fucina, nella fucina forse di Vulcano. Certo non è così che intesero Omero gli antichi stessi, i quali compresero e non poteano non comprendere che in Omero vi ha un doppio senso, la lettera e lo spirito, come noi diciamo, e quindi quella che ho chiamata duplice teologia. Platone, Plutarco, Macrobio ed altri interpretarono a loro modo Omero. E nel *Simposio* di Zenofonte Socrate chiama balordi quei rapsodi che recitavano, per così dire, automaticamente Omero, come se nei poemi omerici non vi fosse un senso spirituale (ὑπονοία, senso nascosto), mentre loda quelli come Stesimbroto, Anassimandro ed altri che faceano delle ὑπονοίαι omeriche l'oggetto de'loro studi e del loro insegnamento (1).

καὶ ἡ φύσισ (Met. XII. C. VII.) « a siffatto principio sono sospesi il cielo e la natura ». Si noti che Aristotele è tra gli antichi il più grande espositore, interprete e ammiratore di Omero, di Omero, che, come egli dice, tutti supera per più rispetti. (*Poet*. C. 8).

(1) Οἶσθά τι οὖν ἔθνοσ ἠλιθιώτερον ῥαψῳδῶν... Δῆλον γὰρ ὅτι τὰσ ὑπονοίασ οὐκ ἐπίστανται. Σὺ δε Στησιμβρότῳ τε καὶ Ἀναξιμάνδρῳ καὶ ἄλλοισ πολλοῖσ πολὺ δέδω-

Ma l' intima ragione della duplice teologia omerica è riposta nella natura stessa della poesia.

È un' antica dottrina che la religione e la filosofia hanno lo stesso obbietto, e che differiscono soltanto per la forma (1). Quale che sia il significato di questa dottrina, e quale il modo in che debba intendersi, è oggi dimostrato ch' essa deve estendersi anche all'arte. Ed invero, l' obbietto proprio dell' arte è l' ideale, il divino, o, meglio, Dio, l'ente assoluto come assoluto, come ente, cioè, che supera la natura, e per cui la natura non esiste che come sfera subordinata, come stromento. Onde nell' opera d' arte la natura non ha

και ἀργύριον, ὥστε οὐδέν σε τῶν πολλοῦ ἀξίων λέληθε. *Sympos.* III. 6. V. anche *Memor.* IV, 2, 10. — Ione, nel Dialogo di Platone che porta questo nome, è rappresentato ad un tempo come rapsodo e interprete dei poemi di Omero. Anche ai tempi d' Isocrate i rapsodi adempivano a questo doppio ufficio. V. *Panathen.* p. 240.

(1) Dicendo che è un'antica dottrina, non intendo dire che sia una dottrina che rimonta all'antichità. Anzi l'antica filosofia non comprese il rapporto della filosofia con la religione e l'arte, e prese rispetto a queste un'attitudine negativa e scettica, come potrà verificarsi seguendo la storia della filosofia da Zenocrate ad Aristotele, quantunque Aristotele abbia compreso meglio di Platone la natura dell' arte, e il rapporto dell' arte con la filosofia. È adunque antica nel senso che risale alla filosofia scolastica. Senonchè i scolastici intesero il rapporto della filosofia e della religione in modo astratto e indeterminato, e solo ai nostri giorni questo rapporto è stato dimostrato dalla filosofia speculativa, cioè da Schelling e anzitutto da Hegel. — Credo opportuno dichiarare che devo qui restringermi, sia nel testo, sia nelle note, a qualche cenno intorno a queste difficili materie, ricordando piuttosto che non spiegando quei punti che si riferiscono e possono meglio chiarire la questione in discorso. Devo difatti supporre che il lettore è versato in tali materie.

più senso come natura. Nella statua il marmo non è più come marmo, ma come marmo idealizzato, cioè trasformato dalla presenza e dall'azione di quella idea, o, se si crede dir meglio, di quel principio speciale, che non è il principio della pianta, dell'animale o di altro alcunchè di simile, ma bensì dell'arte (1). E ciò è vero dell'arte in generale, ma lo è sovrattutto della poesia, e in alto grado della poesia epica. Imperocchè l'obbietto proprio e finale della poesia epica non è il particolare, ma l'universale; non è, come si è qui su notato (p. 12) la guerra di Troia, o gli errori di Ulisse. Questi sono, a così dire, l'occasione e la materia informe che il poeta foggia, ordina e idealizza guardandole dal concetto ch'egli si forma dello stato del mondo e dell'ordinamento universale

(1) Noi idealisti diciamo *idea*, perchè l'idea esprime meglio, vale a dire, in modo più determinato e più concreto e quindi più adeguato l'unità della forma e del contenuto, del subbietto e dell'obbietto che non la parola *principio*, parola indeterminata e che non può determinarsi che con l'intervento dell'idea. Imperocchè l'idea è principio, ma il principio non è l'idea. Quando si dice, ad esempio, che la pianta ha un principio, se ciò si dice pensando questo principio, e pensandolo come lo si deve pensare, cioè, lo ripeto, in modo concreto e determinato, gli è chiaro che non si dice e non si pensa, e non può dirsi e pensarsi che mediante l'idea del principio in generale, e l'idea particolare del principio della pianta. Al qual proposito sarà bene ricordare il famoso colloquio di Gœthe e Schiller appunto intorno alla pianta. Mentre Gœthe andava esponendo la sua teorica della pianta, disegnando la pianta e descrivendone le varie parti onde dimostrare il loro nesso e quindi l'unità della pianta, Schiller che l'avea attentamente seguito, esclamò, *ma tutto ciò è un' idea!*

delle cose, ordinamento che suppone una mente e una potenza ordinatrice. Nel che sta l'*epos* propriamente detto, però che l'epos è la parola per eccellenza, il *verbo* che ispira e infiamma il poeta, il Dio che canta per la sua bocca. È Giove che canta per la bocca di Femio (1).

(1) Femio, il divino cantore (θεῖοσ ἀοιδόσ) canta i tristi casi dei Greci reduci dall' assedio di Troia. Penelope ascoltandolo sente più vivo ridestarsi il desiderio del glorioso sposo, e ingiunge a Femio di cessare da quel canto che le era sì molesto ravvivando il doloroso ricordo del perduto Ulisse. Allora Telemaco volgendosi a Penelope, quasi in tono di rimprovero le dice:

> Μῆτερ ἐμὴ, τί τ᾽ ἄρ᾽ αὖ φθονέεισ ἐρίηρον ἀοιδὸν
> τέρπειν, ὅππῃ οἱ νόοσ ὄρνυται; οὔ νύ τ᾽ ἀοιδοὶ
> αἴτιοι, ἀλλά ποθι Ζεὺσ αἴτιοσ, ὅστε δίδωσιν
> ἀνδράσιν ἀλφηστῇσιν, ὅπωσ ἐθέλῃσιν, ἑκάστῳ. (Odys. I, 346-349).

Queste considerazioni intorno all'epos sono anzitutto vere allorchè si riferiscono ai tempi omerici. Perocchè in quei tempi l'epos era tutto. Era la parola parlata, cantata e insieme rappresentata nella sua più alta forma, in quella forma che distingue, secondo Omero, la lingua degli Dei da quella degli uomini. Onde il bardo era poeta, cantore e attore. Egli cantando narrava e agiva. In altra parola la sua narrazione era in pari tempo un'azione, quell'azione che in seguito si specificò nel dramma. Femio e Demodoco mossi e ispirati dal Dio, ὁρμηθεὶσ θεοῦ (Odys. VIII, 499) richiamano a nuova e più alta vita gli uomini e i fatti da essi cantati. Onde Ulisse ascoltando Demodoco, che canta la guerra di Troia e le sue gesta e le gesta de' guerrieri suoi compagni, non può rattener le lagrime. Il canto di Demodoco non solo gli ricordava, ma rifaceva, generava una seconda volta nel suo animo, glorificandoli, quegli stessi eventi de'quali egli era stato un de'precipui autori. Nè ciò è tutto. Perocchè l'epos era in quei tempi anche la storia. Omero è lo storico de' suoi tempi. Per i Greci i poemi omerici aveano un valore storico, e Omero interveniva come legislatore e giudice nelle loro isti-

Si domanderà a che mira questa lunga escursione nel campo dei poemi omerici. Essa mira appunto a rispondere all' obbiezione che i tempi omerici escludessero la possibilità di un pensiero filosofico nel senso più sopra accennato, e che gli uomini di quei tempi fossero *homines rudes et agrestes*, come li designa il Peyne-Knight (1). I tempi omerici sono, a parer mio, tempi di un' alta civiltà, intendo dire più alta di quello che generalmente non si ammette. Nè io comprendo come la cosa possa stare altrimenti. Io non comprendo come due poemi immortali insuperati e insuperabili non solo, ma che hanno traversato i secoli e stanno dinanzi a noi come l' esemplare divino dell' epopea possano esser nati in un ambiente composto di uomini rozzi ed agresti (2). E

tuzioni e controversie. Il che dimostra che i Greci possedeano un senso più profondo della verità di taluni omeristi, starei per dire, distruttori di Omero, moderni.

(1) *Prolegomena Homerica*, — Ch. 22-27.

(2) Abbiam veduto (p. 15) il giudizio di Aristotele su Omero, giudizio che Aristotele ripete a un dipresso negli stessi termini ogniqualvolta parla di Omero. Ecco ora il giudizio di Hegel nella sua esposizione magistrale della poesia epica (Aesthetik. Vol. 3. Parte 3.ª). Parlando primieramente dell' epopea in generale egli dice (p. 332) « *Das epische Werk ist die Sage, das Buch, die Bibel eines Volks, und jede grosse und bedeutende Nation hat dergleichen absolut erste Bücher in denen ihr, was ihr ursprunglicher Geist ist, ausgesprochen wird.* Venendo poi all' esame comparativo delle varie epopee, egli fa notare la difficoltà che si para dinanzi allorchè si passa dal concetto generale dell'epopea alle epopee particolari, e che sta nel definire il carattere e il valore speciale di ciascheduna epopea. Al che sembra opporre un ostacolo insuperabile la grande diversità de' tempi e delle nazioni. Senonchè, soggiunge Hegel,

si noti che i due poemi non son venuti su come funghi, ma a quella guisa che l' ape forma il suo miele raccogliendo il succo e il profumo de' fiori, cioè dire una materia già preparata, così Omero ha dovuto trovare attorno a sè sparsi e preparati quei succhi saporosi, quell' ambrosia e quel nettare ch' egli ha saputo fondere e armonizzare ne' suoi canti immortali. E si noti altresì che Omero non visse ai tempi dell' assedio di Troia, ma in tempi posteriori, benchè, a parer mio, non tanto lontani da questo assedio quanto da taluni vien narrato (1). Perocchè Omero

*diese Schwierigkeit findet ihre Erledigung darin, dass aus den vielen epischen Bibeln* EINE *kann herausgehoben werden, in welcher wir den Beleg für das erhalten, was sich als den wahrhaften Grundcharacter des eigentlichen Epos feststellen lässt. Diess sind die homerischen Gesänge* ». Vale a dire i poemi omerici forniscono l'esemplare mediante il quale si può giudicare del valore e del grado di perfezione delle altre epopee.

(1) Tra le diverse date che gli antichi scrittori assegnano al tempo in cui è vissuto Omero corre un intervallo di su per giù 460 anni. Secondo Krate, Omero sarebbe vissuto meno di 80 anni dopo la guerra di Troia, mentre secondo Teopompo e Euforione sarebbe vissuto 500 anni dopo la suddetta guerra. Tra questi due estremi si hanno delle date intermedie di 100 (Eratostene), 240 (Apollodero), a un dipresso 250 (Aristotele), e 345-50 anni a. c. (Erodoto). Queste date incerte dipendono da un' altra data del pari incerta, cioè la data della presa di Troia che taluni pongono nel 1270, altri nel 1184, altri nel 1127 a. c. Ora voler fissare con esattezza cronologica codeste date credo sia intraprendere la soluzione di un problema insolubile. Ma devo aggiungere che, a mio giudizio, è un problema la cui soluzione non è punto necessaria. Potrà bensì parer necessaria alla storia e alla filologia prammatica e positivista, ma non lo è per la scienza e la verità. Che la guerra di Troia sia avvenuta, e che Omero sia vissuto parecchi anni prima

dovette vivere in quel felice momento quando era ancor viva ne'suoi contemporanei la memoria del grande e mondiale avvenimento, e in pari tempo le società greche aveano progredito e raggiunto un più alto

o poi, ciò non altera punto la natura e la realtà del fatto. Quelli, ad esempio, che cominciano la storia greca coll' anno 766 a. c. cioè coll' Olimpiade di Corebo, e pei quali prima di questa data non vi sono che leggende e favole, e quindi sono favole la guerra Troiana e l'esistenza di Omero, sono, a me pare, sforniti del retto senso sì della verità storica, che della verità. Perocchè prima dell'anno 776 a. c. vi fu in Grecia una storia, ed una storia senza di cui quella che venne dopo non sarebbe stata. Sarà una storia avvolta nel mito, ma ad ogni modo è una storia, ed una storia che non è campata nelle nuvole, ma è avvenuta su questo globo terraqueo e contiene personaggi e fatti reali. Onde il vero senso storico non sta nel negarla, ma bensì nel rintracciare e cogliere l'elemento storico nel mito. Vi ha di più. Il mito stesso costituisce una verità e realtà storica, verità e realtà che aggiungendosi al fatto materiale l'inalza, a dir così, al di sopra di se stesso, lo consacra, l'immortala e lo compie. E tale è l'opera di Omero rispetto alla guerra troiana. Nell' accingersi a descrivere le schiere e i duci più famosi onde si componeano l' oste greca e la troiana, Omero comincia il suo canto con la seguente invocazione.

Ἔσπετε νῦν μοι, Μοῦσαι Ὀλύμπια δώματ' ἔχουσαι·
ὑμεῖς γὰρ θεαί ἐστε, πάρεστέ τε, ἴστε τε πάντα,
ἡμεῖς δὲ κλέος οἶον ἀκούομεν, οὐδέ τι ἴδμεν. ecc. (Ili. II, 484-486).

In questa invocazione sì semplice, sì vera e sì bella, è in primo luogo da notare che non è una invocazione impersonale e obbiettiva come quella che comincia l' Iliade: *canta o Dea* ecc. Qui il poeta invoca le muse in suo nome perchè lo aiutino nell' arduo compito che gli sta dinanzi, e dice: « io non ho veduto nulla, ma solo la κλέος, la gloria, la fama (dell'assedio di Troia) è giunta alle mie orecchie. » Ora questa fama non è la fama di un fatto oscuro, accidentale e di poco momento, ma di un avvenimento strepitoso che le generazioni seguenti aveano gelosamente custodito nella

grado di civiltà in seguito appunto di codesto avvenimento. Perocchè la guerra di Troia è il primo anello di congiunzione tra l'Oriente e l'Occidente, tra le nazioni asiatiche, (nelle quali comprendo l'Egitto) e la greca. È il primo anello, intendo dire, di quella catena che forma l'unità della storia greca e attraverso la quale lo spirito greco andette svolgendo la sua potenza propria e originale, lottando e trionfando dell'asiatico. Da un canto, la guerra di Troia e il suo divino cantore che idealizzandola ne perpetuò e consacrò la memoria, e ne fece l'intimo e sostanzioso nudrimento della vita greca, e, dall'altro, la spedizione e i trionfi di Alessandro, che ne segnano il punto culminante e ad un tempo il momento che precede e prepara la sua dissoluzione, questi sono gli anelli estremi della aurea catena. E qui sta una delle prove intrinseche, e forse la più intrinseca della realtà della guerra di Troia e di Omero. Intendo dire che la guerra di Troia e Omero formano parti essenziali della storia

loro memoria come un sacro deposito di una impresa nazionale in cui la Grecia avea per la prima volta manifestato la potenza e l'unità del suo spirito. E il poeta invoca le Muse figlie di Giove, che sono presenti a tutto e tutto sanno, affinchè l'ispirino e consacrino con la loro presenza il canto suo destinato a immortalare la gloriosa impresa. Quindi in questa invocazione io veggo una prova della realtà dell'assedio di Troia e del poeta che l'ha cantato, e vi trovo anche un certo criterio per fissare approssimativamente il tempo dell'esistenza di Omero, il quale, come l'ho già notato, ha dovuto vivere in un tempo non troppo lontano dal grande avvenimento da lui celebrato. A parer mio, Omero visse tra uno o due secoli dopo l'assedio di Troia.

greca, e non si comprende come questa sarebbe ciò che è stata e dovea essere senza di loro (1).

Ho distinto i tempi omerici dai pelasgi. E siffatta

(1) Sarebbe qui fuor di luogo trattare distesamente la questione tanto dibattuta ai tempi nostri, sopratutto in Germania, sulla esistenza di Omero e la formazione de' poemi omerici. Non sarà però discaro al lettore ch' io colga l' occasione per meglio chiarire alcuni punti salienti della questione. Da quanto precede si vede già ch' io sono tutt' altro che un volfiano, che respingo cioè, la tesi volfiana della non esistenza di Omero e della formazione successiva e raccogliticcia dei poemi omerici. « Il concetto di un poema senza unità, dice Hegel, e che sarebbe un aggregato di rapsodie diverse cantate sullo stesso tono (*) è un concetto che ripugna all' arte, un concetto barbaro » (**). E non si potrebbe trovare parola più giusta e più energica per designare l' opera dissorganizzatrice de' volfiani. Perocchè barbaro è colui che desorganizza l' unità, cioè l' ordinamento, l' armonia, la bellezza delle parti e del tutto. In tal senso i Greci chiamarono barbare le altre nazioni. Queste erano barbare perchè impotenti a organizzarsi come la πόλισ greca. E per la stessa ragione abbiamo chiamate barbare le orde che dal settentrione si riversarono sull' antico mondo greco-romano.

Adunque l' Iliade e l'Odissea due poemi inseparabili, perchè l'O-

(*) *In ähnlichem Tone gedichteter Rhapsodieen:* cioè rapsodie, che mentre, da un lato, si dice siano state composte da poeti e in tempi diversi, si vuole, dall' altro, che siano state *poetizzate sullo stesso tono*, cioè con lo stesso intento. Il che torna a dire che, da un lato, non si ammette l' unità, la sola e vera unità, e, dall'altro, s' immagina un'unità estrinseca, accidentale, assurda.

(**) « *Die Vorstellung von der Einheitlosikeit und blossen Zusammensetzung verschiedener in ähnlichen Tone gedichteter Rhapsodieen ist eine kunstwidrige barbarische Vorstellung* » Æsthetik *Die Poesie*. Vol. III. Cap. 3. p. 339. Non si potrebbe designare con un Vocabolo più esatto e più energico l' opera.

distinzione esiste. Ma non la si deve intendere in senso rigoroso, e come se i tempi pelasgici non penetrassero negli omerici. Che anzi vi penetrano e si

dissea si connette intimamente all' Iliade, si sarebbero formate, stando ai volfiani, nel seguente modo. Vari cantori o rapsodi, o poeti, o comunque vorranno chiamarsi, di vari paesi e in vari tempi avrebbero cantato brani, episodi dello stesso tema. Poi ad un dato momento queste membra sconnesse, sarebbero state, non si sa perchè nè come, messe insieme, e avrebbero formato i due poemi quali ci stanno dinanzi. E si noti che i volfiani non ammettono la realtà storica della guerra troiana. Per modo che qui si avrebbero due epopee che canterebbero eventi e personaggi del tutto immaginari, che in origine li avrebbero cantati come se nessun nesso vi fosse tra di loro, ma in pari tempo li avrebbero tutti cantati sullo stesso tono, secondo l' espressione di Hegel; i quali eventi, e personaggi un bel giorno per l' intervento di Pisistrato e de'suoi collaboratori, Onomacrito ed altri, vale a dire di un fatto estrinseco e accidentale, si sarebbero uniti in un amplesso fraterno e riconosciuti come figli dello stesso padre, di un padre però immaginario come gli eventi e i personaggi in esse (epopee) cantati. Dico immaginario e non ideale, il che è tutt'altro. Perchè l'ideale, cioè l'idea dell'arte e dell'opera d'arte involve come condizione essenziale l'unità originaria senza di cui non vi ha opera d' arte, a quella stessa guisa che non vi ha esercito senza l'unità della mente imperatoria.

Ma vi ha un argomento su cui i volfiani poggiano specialmente la loro tesi, e che per quanto i ristretti confini di una nota lo consentono, intendo specialmente esaminare. L'argomento è questo. I poemi omerici in origine non furono scritti, ma soltanto cantati, recitati. E non furono scritti perchè ai tempi in che vennero composti, non da Omero, ma dai rapsodi, i vari canti, che poi riuniti, formarono i due poemi, non vi era scrittura. In quei tempi si parlava, ma non si scriveva, perchè non vi erano nè scrittori nè lettori. Le società di quei tempi si componeano di uomini rozzi ed agresti, o, come noi diciamo, di analfabeti, i quali aveano bensì la facoltà di sentire, ammirare, entusiasmarsi per quei canti meravi-

protraggono al di qua de' tempi omerici. Fa d' uopo adunque intenderla in questo senso, che i pelasgi e le immigrazioni pelasgiche precedettero i tempi in cui visse Omero. Del che fa fede Omero stesso, poichè

gliosi e divini, ma, quanto al leggere e allo scrivere, erano trovati riserbati ad altri tempi, a tempi più fortunati. E come argomento dirò così di fatto si aggiunge che, se i poemi omerici fossero in origine stati scritti, l' antichità avrebbe dovuto possedere un codice omerico, se non l' originale, per lo meno una copia di questo. Ora l' antichità non possedette codice siffatto, e si ha ogni ragione di credere che l' Iliade e l' Odissea non siano state scritte, e non abbiano esistito nella forma in cui sono giunte fino a noi, prima dell' edizione di Pisistrato. E da ultimo si fa anche notare che ai tempi di Omero non eravi neppure una materia su cui potessero scriversi poemi che contengono parecchie migliaia di versi, perchè, si dice, il papiro non potè esser portato in Grecia dall' Egitto che quando questo venne aperto ai Greci da Psammetico (672–618 a. C.).

Ora è egli ammessibile, domando io primieramente, che, non dirò i due poemi nella loro unità, ma pur anche brani, episodi di questi poemi siano stati composti da illetterati e in una società parimenti d'illetterati? È egli ammessibile che il rapsodo che compose l'ammirevole descrizione dello scudo di Achille, o la scena sì commovente e sublime dell'ultimo addio di Ettore e Andromaca, o ritrasse con colori sì vivi e sì veri l' ingenua e graziosa figura di Nausicaa, e Alcinoo e i suoi Feaci e la sua corte, o che potè concepire i caratteri di Achille, di Ulisse, e via discorrendo, fosse da meno del fanciullo che compita l' alfabeto? *Credat Iudæus Apella, non ego.* E domanderò altresì come e dove codesti supposti rapsodi avrebbero potuto raccogliere il materiale sì svariato e sì ricco di notizie storiche, geografiche, mitologiche, religiose, se codesto materiale non fosse stato fissato, trasmesso e ricordato dalla scrittura? Si muove dalla supposizione che ne' tempi in cui vennero composti i canti omerici si parlava, e non si scriveva. Ma qui sta l' assurdo, assurdo ch' è smentito dal fatto stesso. Sarà bene in

non solo parla de' Pelasgi come già stabiliti prim
della guerra di Troia in varie parti della Grecia, ma
come fondatori dell' Oracolo di Dodona.

primo luogo ricordare che la scrittura è connaturale all'uom
quanto la parola, e in certo modo tiene nella vita umana
più alto posto della parola, poichè perpetua e imita, per quanto
in essa, l' immortalità del pensiero. La parola, si dirà, viene prima e la scrittura dopo. Sì, è vero, ma si tratta appunto di determinare questo dopo, che non è un dopo indefinito, ma un dopo che è determinato dalla natura stessa dell' uomo. Ora nell' uomo giunto ad un certo grado del suo sviluppo, il bisogno di scrivere, cioè di rappresentare con segni grafici, siano pure i più grossolani, il suo pensiero, sorge altrettanto imperioso quanto quello del favellare. Non intendo bensì parlare dell' uomo individuo, ma del vero uomo, dell' uomo socievole, dell' uomo in quanto società. Imperocchè in ogni società, anche nelle più colte, vi sono analfabeti. Ma nell' uomo costituito in società, a quella guisa che sorgono di necessità la legge, la milizia, i negozi ecc., così sorge la scrittura. E a quella stessa guisa che la legge, l'esercito, i negozi sono rappresentati dalla classe de' magistrati, de'guerrieri, e de' commercianti, così la scrittura è rappresentata dalla classe degli scrittori. Il che più specialmente avviene ne'primordî delle società, quando ristretto è necessariamente il numero degli scrittori e de' lettori. Donde si vede che la scrittura, sia l' *imitativa*, sia l' *alfabetica*, è più antica di quel che non si crede, e non risulta dai documenti storici che sono pervenuti fino a noi. Comunque sia, la più fuggevole e superficiale lettura de' poemi omerici basterebbe a dimostrare che questi vennero composti in tempi e in mezzo a società che possedeano la scrittura. E di fatti erano società in cui si lavorava il bronzo, l'avorio, l'oro, l'argento, il ferro, ed anche l'acciaio (*), e si

(*) E si lavoravano queste materie non solo per adattarle agli usi e bisogni giornalieri e materiali della vita, ma con un senso e intento artistico, come è chiaramente dimostrato da numerosi luoghi dell'Iliade e dell' Odissea. Quanto all' acciaio, Omero, (Odiss. VII, 86-87) descrive la regia

A mio giudizio questo oracolo ha avuto nella storia della Grecia una parte più importante di quella che non gli viene generalmente attribuita. Già il fatto che Achille, l'eroe che forma il punto centrale e culmi-

costruivano navi che portavano fino a 120 uomini (*), e si commerciava, e vi erano città chiuse e fortificate, e un'agricoltura nel senso proprio della parola (**), e s' inalzavano tempi agli Dei (***), e vi erano leggi e tribunali (****), e vi dovea anche essere un certo sistema monetario (*****), e si possedeano, come l' ho più sopra notato, cognizioni geografiche, astronomiche ecc., per quanto rudimentali e poco esatte potessero essere.

di Alcinoo come avente i muri interni rivestiti di bronzo, attorno ai quali girava una cresta (cornice) di metallo turchino (*περὶ δὲ θριγκὸς κυάνοιο*), e una tavola appartenente a Nestore (Ili. XI, 629) come *καλὴν, κυανόπεζαν, ἐΰξοον*, cioè bella, poggiata su un *piede di metallo turchino*, e ben levigata e scolpita. Ora io credo che dal raffronto di questi due luoghi risulta che il *κυάνοιο* designa l' acciaio.

(*) Ili. II. 509-510.

(**) V. nell' Odis. i giardini di Alcinoo (VII, 112 e s.) e di Laerte, (XXIV, 245 e s.). V. anche lo scudo di Achille (Ili. XVIII, 541-580) e la pianura di Calidone (Ili. X, 575).

(***) Odys. VI, 10 e s.

(****) Ili. XVIII, scudo d' Achille.

(*****) Omero non nomina, gli è vero. che il talento, e il talento, si dirà, è una moneta nominale e di conto, non è una moneta reale, commerciabile e di scambio. Ma anche una moneta nominale avente un valore fisso suppone altre monete di cui è l' unità. E si noti eziandio che Omero nomina il talento sia come dono fatto da un altro eroe ad un eroe (da Alcinoo a Ulisse, da Marone parimenti a Ulisse) sia come prezzo di riscatto. Fra i doni offerti da Priamo ad Achille per il riscatto del corpo di Ettore vi erano dieci talenti. Ora si comprende come la moneta nominata sia come mero dono, sia come prezzo di riscatto, non potesse essere una piccola moneta, una moneta inferiore, la mina, la dramma, ma una moneta adeguata al personaggio cui veniva offerta, una moneta, per così dire, eroica.

nante dell' Iliade, invoca il Giove Dodoneo, Pelasgico, nell' istante solenne in cui manda il diletto amico a combattere i Troiani in sua vece, e lo riveste delle sue armi, questo fatto già dimostra in quanta venera-

Ora è egli ammessibile che in siffatte società che ci presentano, più o meno sviluppati, tutti gli elementi essenziali il cui complesso costituisce il viver civile, la sola scrittura fosse ancora nei ginocchi di Giove, la scrittura che è uno degli elementi più essenziali, e tolta la quale non si comprende come gli altri possano funzionare? Non v' era, si dice, in quei tempi neppure la materia su cui si potesse scrivere. Ma è questa un' asserzione del tutto gratuita. Ed in fatti, s' egli è vero che tra la Grecia e l' Egitto si stabilirono relazioni più dirette e più regolari al tempo di Psammetico, non è meno vero che anteriormente a codesto tempo esistevano relazioni, sia dirette, sia indirette, per mezzo de'Fenici, tra i due paesi. Omero conosceva l' Egitto, e il basso e l' alto Egitto. E ne parla con una precisione storica, per quanto la poesia possa e debba accordarsi con la storia. È così ch'egli dipinge l'Egitto come la terra che vanta i più valenti medici ed ove s' apprestano i farmachi salutiferi e letali (Odys. IV, 29-32), il che viene confermato da Erodoto (L. II), e la dice ἐϋῤῥείτην, largamente irrigata (Odys. XIV. 257), (*) e parla in più luoghi della Tebe egizia dalle cento porte (Odys. IV, 126-127, e Ili. IX, 381-384), ed anche ove introduce l' elemento favoloso, come nel personaggio di Proteo connesso con la visita di Menelao e di Elena in Egitto (Odys. IV, 360 e s.) si trova poi, riscontrandolo con Erodoto, che il racconto omerico ha un fondamento storico (**). Quindi non vi ha ragione per affermare che

(*) È anche da notare l' attributo con cui designa il Nilo. Egli lo chiama il fiume egizio *che viene da Giove* (Αἰγύπτοιο, διιπετέος ποταμοῖο. Odys. IV. 477). Ha egli inteso con ciò alludere alla sconosciuta e misteriosa sorgente del Nilo, o all' azione fertilizzatrice delle sue acque come a un beneficio conferito all' Egitto da Giove?

(**) Ha, dico, un fondamento storico, nel senso e nella misura in che la narrazione poetica di Omero s' accorda con la narrazione di Erodoto intor-

zione fosse tenuto l'oracolo di Dodona. E nello stesso luogo Omero narra come in Dodona vi fosse una classe di profeti, chiamati Selli, dai piedi immondi

il papiro non fosse conosciuto e adoperato in Grecia prima di Psammetico, mentre vi ha piuttosto ragione per affermare il contrario. Ma è poi forse il papiro la sola materia su cui si potesse scrivere anche un lungo poema? E che forse non si scrisse in tempi remotissimi sulla pelle? Lasciando stare la *scitala* spartana, il cui uso deve pur risalire a un'età remota, citerò il passo notevole di Erodoto in cui questi narra come i Ioni, anche dopo l'introduzione del papiro in Grecia, per la scarsezza di questo scrivessero, secondo l'antica consuetudine (ἀπὸ τοῦ παλαιοῦ), su pelli di capra e di pecora, che da essi venivano chiamate βίβλοι, nome col quale i Greci designavano generalmente la corteccia del papiro (*). Nè ciò è tutto. Stando allo stesso Erodoto, Cadmo avrebbe introdotto in Grecia l'alfabeto (γράμματα) fenicio, e prima di Cadmo non vi sarebbe stata scrittura in Grecia. Egli ciò non afferma recisamente, ma lo dà come una sua opinione (ὡσ ἐμοὶ δοκέειν), opinione opposta alla tradizione nazionale che attribuiva a Palamede, e quindi faceva risalire a più antichi tempi, l'invenzione delle lettere. Ma pure accettando la narrazione di Erodoto, la conseguenza che se ne deve trarre si è che la scrittura esisteva in Grecia ai tempi di Omero. E difatti Omero è posteriore alla venuta di Cadmo in Grecia, siccome viene attestato da Omero stesso, il quale nell'Iliade (IV, 364 e s.) discorre dell'assedio di Tebe e dalla guerra fraticida dei Cadmei, cioè di Eteocle e Polinice discendenti di Cadmo. Quindi la scrittura fu introdotta in Grecia in un'età anteriore a Omero, e sostenere che Omero non scrisse i suoi poemi, è come sostenere che al suo tempo si scriveva sì, ma ch'egli non sapea scrivere. Infine questo argomento è confermato dall'altro fornito parimenti

a Proteo come uno dei Re d'Egitto, e alla visita in Egitto di Paride, di Menelao ed Elena, quale gli venne narrata dai Sacerdoti egiziani, che ammetteano come fatto storico e questa visita e la guerra di Troia. V. Erodoto II, 112-121.

(*) Erod. V. 58.

(non lavati) e che dormivano sulla nuda terra (1). I Selli erano adunque i profeti pelasgici addetti in Dodona al ministero ed allo studio delle cose sacre e che davano i divini responsi. E questo luogo di Omero viene confortato e fatto più compiuto dall'altro di Erodoto (2), che quando dall'Oriente, probabilmente dall' Egitto, vennero in Grecia nuove divinità, non è già

da Omero, ed è che Omero parla di scrittura, e di un'antichissima scrittura. Raccontando, difatti, la leggenda, o se vuolsi, la storia di Bellerofonte (*), egli narra come Preto sposo di Antea (Ἄντεια) non osando uccidere di propria mano il giovane e incolpevole eroe

πέμπε δέ μιν Λυκίηνδε, πόρεν δ' ὅγε σήματα λυγρά,
γράψας ἐν πίνακι πτυκτῷ θυμοφθόρα πολλά (**).

Ora qui abbiamo una lettera scritta su una tabella piegata e chiusa, un *dittico*, e di più una lunga lettera. Ciò significa il θυμοφθόρα πολλά. Ed invero, si deve supporre che in questa lettera Preto raccontasse l' avvenuto al suocero e gli esponesse le ragioni che giustificavano il suo operato, e per le quali a lui si rivolgea onde vendicasse la supposta offesa, facendo perire Bellerofonte. In altra parola, il θυμοφθόρα πολλά esprime le molte ragioni, *ragioni esiziali, mortifere*, ragioni che tutte mirano allo stesso fine, la morte di Bellerofonte. E il Re di Licia leggendo questa lettera sottopone Bellerofonte alle eroiche fatiche nelle quali dovea soccombere, ma dalle quali uscì vittorioso.

(1) . . . . . ἀμφὶ δὲ Σελλοὶ
σοὶ (a te Giove) ναίουσ' ὑποφῆται ἀνιπτόποδες, χαμαιεῦναι. Ili XVI, 234-235. È lo stesso Achille che pronunzia queste parole. V. Parte 1.ª p.

(2) V. Parte prima p. 33.

(*) La storia di Bellerofonte e Antea non è meno credibile di quella di Giuseppe e della moglie di Putifar.

(**) Misit autem (Praetus) ipsum (Bellerophontem) in Lyciam (al Re di Licia suo suocero), praebuit autem litteras funestas.

Scribens in tabella plicata *exitialia multa* (Ili. VI, 168, 169).

l' oracolo di Delfo od altro, bensì quello di Dodona che fu interrogato se potessero ammettersi. Locchè dimostra che in quella età pelasgo-omerica l'oracolo di Dodona tenea tra gli oracoli il più alto posto, come altresì che il collegio de' sacerdoti o profeti dodonei era in possesso di una dottrina teologica, mediante la quale giudicava se le nuove divinità straniere potessero essere ricevute tra le antiche divinità indigene.

Accanto all'oracolo di Dodona abbiamo l'altra fondazione pelasgica, i misteri di Samotracia. Quando furono questi misteri istituiti? Sono essi contemporanei o posteriori all'oracolo di Dodona? E perchè vennero istituiti? Ed infine a chi erano dedicati, e qual dottrina vi era insegnata?

Quanto al tempo della loro istituzione, tutto induce a credere che i misteri di Samotracia siano posteriori all' oracolo di Dodona. Omero fa menzione della Samotracia, ma non fa menzione de' misteri. Inoltre i misteri segnano rispetto all' oracolo uno sviluppo e quindi un più alto grado della coscienza religiosa (1). Perocchè in ogni istituzione, in ogni dottrina vi sono vari gradi d' iniziazione e d' insegnamento, i quali traggon seco loro scopi ed effetti diversi.

(1) V. Parte prima p. 26-28.

---

**(N. B. Lo scritto rimane a questo punto per essere morto l'Autore il 13 luglio 1885).**

## INDICE DEL VOLUME XX.